Studien

des

A. Gratry.

Dritte Folge.

Ueber die Erkenntniß der Seele.

Regensburg.
Verlag von G. Joseph Manz.
1859.

Ueber die
Erkenntniß der Seele.

Von

A. Gratry,

Priester des Oratoriums von der unbefleckten Empfängniß.

Nach der zweiten Originalausgabe
ins Deütsche übertragen und mit Anmerkungen versehen
von

Dr. Konrad Joseph Pfahler,
Professor am Lyceum zu Eichstätt,
in Vereinigung mit
Joseph Weizenhofer und Michael Lefflad,
Domcooperatoren daselbst.

Erster Band.

Regensburg.
Verlag von G. Joseph Manz.
1859.

Vorwort

zur

deütschen Ausgabe.

Es gereicht uns zu besonderer Genugthuung, dem deütschen Publikum die dritte Folge der Gratry'schen Studien übergeben zu können. Einerseits ist nun unser Versprechen gelös't, d. h. die bis jetzt erschienenen sechs Bände sind binnen Jahresfrist vollendet. Andererseits wird diese neüe Folge den Beweis liefern, daß wir Gratry's Psychologie oder Erkenntniß der Seele — in unserer

Vorerinnerung zum zweiten Bande der Logik — nicht mit Unrecht ein wissenschaftlich zeitgemäßes Werk genannt haben.

Wäre es zur Empfehlung der vorliegenden zwei Bände nöthig, so könnten wir eine namhafte Zahl von competenten Stimmen anführen, die des unbefangenen und wohlbegründeten Lobes für den Verfasser voll sind. Von kirchlicher Seite haben Standpunkt und Methode, die Gratry in der Behandlung der psychologischen Fragen einschlägt, außerordentlichen Beifall gefunden, obgleich er gewissen herrschenden Schulansichten auf indirecte und schonende Weise entgegenwirkt. Aber auch andere, nicht zu unterschätzende Kreise haben ihre Anerkennung nicht vorenthalten. So ist z. B. der physiologische Theil des Werkes von bedeütenden Fachgelehrten ungemein gerühmt worden, ja eine angesehene medicinische Celebrität in Paris schreibt geradeweg: „Ich danke Gott, daß ich die Psychologie „des P. Gratry gelesen habe."

Indeß ist unseres Erachtens jede Empfehlung überflüssig. Wer die Zeit und ihre vielfachen Bestrebungen in Hinsicht auf Psychologie kennt, dem kann es nur im höchsten Grade erwünscht sein, wenn ein Mann wie Gratry auch dieses Feld der Wissenschaft gründlich bearbeitet. Oder um es gerade heraus zu sagen: dem Psychologismus unserer Zeit gegenüber empfiehlt sich eine wahre, gesunde und nüchterne Psychologie von selbst.

Ja, eine wahre Psychologie! Denn Gratry faßt den wirklichen Menschen nach allen seinen Beziehungen ins Auge; er greift den Menschen aus der Atmosphäre, in der er sich thatsächlich befindet, macht sich aber zu diesem Zwecke das gesammte Wissen unserer Zeit dienstbar. Alle Kräfte und Strahlen der Wissenschaft zieht er so zu sagen in den Focus seiner Anschauung. Und so wird sein „Versuch", ohne daß es förmlich und systematisch darauf angelegt wäre, eine ungezwungene, aber glänzende Rechtfertigung Derjenigen, die wir mit dem Völkerapostel „die Saüle und Grund=„veste der Wahrheit" nennen.

Eine gesunde Psychologie! Gratry geht von der lebendigen, concreten Einheit des Menschenwesens aus, scheidet, aber trennt nicht; ihm ist ein gerechter Organismus der Seele, das Ebenmaß und Gleichgewicht der Seelenkräfte auf dem Grunde der trinären Einheit ein unantastbares Heiligthum, dem er nach dem Gesetze einer durchaus wahren Superposition die wissenschaftliche Geltung zu erringen sucht. Deshalb ist er der exclusiv idealistischen Richtung, die zum Mysticismus führt, ebenso gründlich feind, als der exclusiv realistischen, die den Materialismus im Gefolge hat.

Eine nüchterne Psychologie! Persönliche Lieblingsmeinungen und Systemgeist finden bei Gratry keine Gnade. Die objective Wahrheit geht ihm über alles; Personen und Systeme sind bei ihm nur Nebensachen. Wenn dessenungeachtet seine Person hie und da angezogen wird, so geschieht es nur, um einerseits der Wahrheit einen lebendigen, drastischen Ausdruck zu geben, andererseits um zu zeigen, wie sehr

alles, was er sagt, persönlich durchlebt und errungen sei. Eben daher kömmt es auch, daß sich Gratry in einem bei seiner Nation so seltenen Grade von Einseitigkeiten frei erhält. Ein sprechender Beleg dafür ist seine Behandlung des heiligen Thomas von Aquin. In den sechs Bänden bewährt er sich gewiß als einen hohen Bewunderer des Engels der Schule; er saugt aus dieser Riesenblume wie eine emsige Biene den köstlichsten Honigsaft für die Waben seines Bauwerks; gleichwohl fällt es ihm nicht bei, zu behaupten, daß der heilige Thomas selbst, wenn er heützutage lebte, derselbe wäre und sein könnte, wie er ist. Kurz, Gratry vermeidet beide Extreme und hält an dem goldenen Spruche fest: In medio veritas.

In Anbetracht dieser seltenen Vorzüge glauben wir Gratry's Psychologie nicht zu überschätzen, wenn wir sagen, sie werde für so manche unausgetragenen Streitfragen eine richtigere Stellung, wo nicht eine völlige Erledigung anbahnen. Sei dem wie ihm wolle, jedenfalls wird sie durch

den frischen Hauch der Wahrheit, von dem sie durchweht ist, den Leser wohlthuend erquicken und so manche Seele aus dem Schlafe aufrütteln.

Eine eingehendere Analyse unterlassen wir absichtlich, weil sich die Vorrede des Verfassers selbst über Plan und Methode seiner Psychologie ausführlich genug verbreitet. Dagegen möge es uns erlaubt sein, einige Bemerkungen über die Aufnahme der Gratry'schen Schriften in Deütschland vorzubringen.

Die akatholische Wissenschaft, die sich so oft die deütsche heißt, hat vielleicht gerade darum von Gratry's Leistungen gänzlich Umgang genommen. Dies war nicht anders zu erwarten. Wer Maß und Elle dieser Leüte kennt, den wird das nicht Wunder nehmen. Es gehört dies eben zur vielgerühmten „Freiheit der Wissenschaft“. Wir sind es schon zufrieden, daß man von dieser Seite sich nicht in der Fassung befand, gegen unseren Verfasser in die

Schranken zu treten. Und doch mag Gratry Recht haben, daß seiner Wissenschaft oder vielmehr seinem Stand-Punkte die Zukunft gehört.

Auf katholischer Seite hingegen haben sich sehr schätzenswerthe Stimmen vernehmen lassen. Wir meinen insbesondere eine Recension in den „historisch-politischen Blättern", eine in der „Wiener katholischen Literaturzeitung" und eine im Mainzer „Katholik". Im Ganzen sind alle aüßerst wohlwollend, die letzte aber ist nicht bloß die umfassendste, sondern auch die gründlichste. Neben den Lichtseiten wurden auch Schattenseiten namhaft gemacht. Wir wollen nicht in Abrede stellen, daß alles Menschliche eine Mischung von Licht und Schatten ist; aber wo das eine, wo das andere, darüber kann und darf das Urtheil verschieden sein. Wir heben drei Punkte hervor.

Mit Unrecht, leider müssen wir sagen allzu vorschnell ist in den ersteren zwei der obigen Recensionen dem P. Gratry

hinsichtlich des Infinitesimalverfahrens etwas zur Last gelegt worden, wogegen er sich schon im Voraus selbst verwahrt. Da wir voraussetzen, daß diese Ansicht von den Recensenten nicht mehr getheilt wird, seitdem die zwei Bände über die Erkenntniß des Menschen in seiner Denkthätigkeit vorliegen, was eben vor dem Erscheinen der gedachten Recensionen nicht der Fall war; so erachten wir eine Widerlegung für überflüssig. Im Gegentheile wir glauben, man werde es nunmehr dem Verfasser zum Verdienste anrechnen, daß er durch die so gelungene Herbeiziehung des Infinitesimalcalculs den Gesichtspunkt des Gottesbeweises wesentlich erweitert hat. Man lasse sich nur nicht durch Namen schrecken, sondern fasse das Wesen ins Auge!

Der zweite Punkt betrifft das Verhältniß Gratry's zur deütschen Philosophie. Man hat — ebenfalls in der Recension der historisch-politischen Blätter — aus Anlaß der Urtheile, die Gratry in seiner Sophistik unserer Zeit über Hegel fällt, behauptet, „daß der Verfasser

„in die eigentlichen Feinheiten der deütschen Speculation nicht „genugsam eingedrungen ist". Allerdings, wäre der philosophische Theil der Sophistik die eigentliche und völlige Widerlegung des hegel'schen Sophismus, dann müßten wir dieser Behauptung selbst beipflichten; aber es ist dem nicht so. Die eigentliche Widerlegung Hegel's hat sich Gratry im zweiten Buche der Logik, die seitdem erschienen, zur Aufgabe gesetzt, und noch Niemand hat ihr den entschieden großen Werth abgesprochen. Uebrigens scheinen die sogenannten „Feinheiten der deütschen Speculation" eine ebenso stereotype Landplage geworden zu sein, wie die Feinheiten der deütschen Praxis. Wie lange noch werden wir, was Nebel ist, Nebel nennen, und dennoch die feine Kappe bewundern, in die er sich hüllt? Wie lange noch werden wir dem Titanengeiste indirectes Lob spenden, der alle und jede Idee vollständig und ausschließlich in den abstracten Begriff herabzuziehen und einzuzwängen sucht, während doch die ganze Geschichte der Philosophie und Theologie bezeügt, daß dies weder gelingen kann noch soll?

Ungleich besser, ja ein wahres Muster von schlichter und doch tiefgehender Kritik ist die Recension des Mainzer „Katholik“. Sie macht dem P. Gratry Ehre, fast möchten wir sagen, sie verpflichte ihn zum Danke. Freilich hat sie auch den Vorsprung, daß sie sich über sämmtliche Werke desselben erstreckt. Ob jedoch glänzende Bilder, an denen Gratry allerdings reich ist, die klaren Begriffe stören, darüber wäre mit dem Recensenten doch zu rechten. Bilder werden immerhin eine wesentliche Rolle in der Erkenntniß spielen, so lange diese mehr oder minder selbst Bild ist. Wenn ferner der Recensent behauptet, unser Verfasser stütze sich in seiner Erkenntniß der Seele weniger auf die heiligen Väter und Lehrer, so ist dies nur theilweise der Fall und bringt es dann die Natur der Sache selbst mit sich. Wo er kann, rankt sich Gratry auch in der Psychologie an diesen erlauchten Stützen auf die Höhe empor, auf welcher er steht. Ueberhaupt verachtet er gar nichts, was in der Vorzeit von Werth ist. Wir glauben ihm aus der Seele zu reden, wenn wir sagen: Wer sich auf die Schultern der Vorzeit stellt, der

wird ein Riese, und wäre er auch für sich ein Zwerg; wer sie hingegen verachtet, der bleibt ein Zwerg, und sollte er auch für sich ein Riese sein oder sich als solchen dünken.

Einige Druckfehler von Bedeütung finden sich unten verbessert.

„Kömmt Zeit, kömmt Rath," sagt ein deütsches Sprichwort; so sagen auch wir in Betreff der zwei nächsten Bände des Verfassers. Im Uebrigen aber bleibt es zu jeder Zeit unser letzter wie unser erster Wunsch: „Möge dieses Werk recht viele Leser finden, zur Ehre „Gottes, zum Heile der Seelen und zur Erhöhung der „katholischen Wissenschaft!"

Eichstätt, am Feste des Apostels der Deütschen, 5. Juni 1859.

Dr. K. J. Pfahler,

Lycealprofessor.

Vorrede des Verfassers.

Während eben die letzten Blätter dieses Werkes gedruckt werden, erscheint ein Buch, das ein philosophisches Ereigniß zu nennen ist.

Wir meinen die Veröffentlichung des Journal intime von Maine de Biran. [1])

Maine de Biran ist von Cousin „der erste Metaphysiker „seiner Zeit" [2]) genannt worden und ein anderes Mal „der „größte Metaphysiker, der seit Malebranche Frankreich Ehre „gemacht hat". Royer-Collard sagte von ihm: „Er ist unser „Aller Meister." Und fragen wir die öffentliche Meinung der Gelehrten über diesen Meister, so werden sie insgesammt betheüern, daß Maine de Biran unter allen denen, welche in unserem Jahrhundert den Namen eines Philosophen getragen, der

1) *Maine de Biran, sa vie et ses pensées,* par M. Ernest Naville. Paris, chez Cherbuliez, 10, rue de la Monnaie.

2) *Oeuvres philosophiques de Maine de Biran,* t. I, p. 10 et 11.

unabhängigste, aufrichtigste, in der Forschung ausdauerndste, der lediglich um der Wahrheit willen wahrheitliebendste Denker ist.

Dieses Mannes letzter Gedanke wird erst heüte, dreißig Jahre nach seinem Tode, offenkundig. Und welches ist dieser letzte Gedanke? Welches ist die philosophische Frucht dieses schönen Lebens, das Endresultat vierzigjähriger Arbeiten und Meditationen? Es ist die große und fundamentale Ueberzeügung, welche auch die Seele unserer Arbeiten bildet, nämlich: daß man aus dem, was wir die losgetrennte Philosophie genannt haben, heraustreten und zur **christlichen Philosophie** gelangen müsse.

Wir wollen den Gang der Geschichte dieser edlen Intelligenz in einigen Worten vor den Augen des Lesers aufrollen, um deren Abschluß leichter begreiflich zu machen.

Geboren im Schooße der philosophischen Nacht des achtzehnten Jahrhunderts, stand Maine de Biran bei seinem Ausgangspunkte auf der niedrigsten Stufe des Denkens. Er ging vom Sensualismus und von den Lehren eines Cabanis und Condillac aus. In kurzer Zeit hatte sein kräftiger Geist dieses finstere und unhaltbare System durchbrochen. Es ist zu einleüchtend, daß über die umgestaltete Sensation hinaus im Menschen mindestens zwei andere Dinge sich aufdrängen, nämlich: die umgestaltende Vernunft und die ausübende oder nicht ausübende Freiheit.

Dieser erste Schritt war für Maine de Biran die erste freie und persönliche Bewegung seines Geistes. Dagegen bedurft er dreißig Jahre, um die zweite philosophische Station, jene zu durchschreiten, in welcher die losgetrennten Denker leben. In dieser Zeit stellte er als Stoiker Betrachtungen an über die Vernunft und Freiheit, über die Thätigkeit des Ichs,

über das Verdienst der Anstrengung, über die Würde der menschlichen Person, dabei der Plattheit und dem Unverstande des Sensualismus, die er rings um sich noch herrschen sah, mit all seiner Kraft entgegenarbeitend.

Und nachdem er diese Region der mittleren, wißbegierigen und stolzen Geister, diese Sphäre der rein menschlichen Philosophie durchlaufen hat, ruft er aus: „Ich habe keine Unter„lage..... keinen Stützpunkt..... keine constante Trieb„Feder!.... Ich leide!...."[3] „Woran soll ich den Ge„danken festknüpfen, auf daß er sich wiederfinden, sich er„kräftigen, sich gefallen, oder sich in was immer für einer „Sache bejahen kann?....."[4] „Ich suche meinen Stützpunkt, „ich fühle mehr und mehr, daß er nicht in mir sein kann....."[5] „Es muß einen Stützpunkt außer und über mir geben....."[6] „Wie jede Seele fühle auch ich das Bedürfniß, mich an etwas „Unbedingtes, Unwandelbares anzuklammern..... Ich fühle „das Bedürfniß, mein Denken auf etwas Wechselloses zu bauen „und mich endlich an einen festen Punkt, an das Unbedingte, „Unendliche oder an Gott zu hängen......"[7]

Und was ist dieses Unbedingte? Ist es das Absolute der Sophisten? Ist es der Gott der reinen Vernunft? Kann der Gedanke in dem abstract=philosophischen Unendlichen sich gefallen, sich wiederfinden, sich erkräftigen? Mit Nichten. Demjenigen, der den festen Stützpunkt sucht, „gibt die Reli=

3) *Journal intime*, 1. Mai 1817 — S. 79.

4) *Ibid.*, 29. August 1819.

5) *Ibid.*, 8. November 1819.

6) *Ibid.*, 1821, S. 99.

7) *Ibid.*, Mai 1818.

„gion allein Bescheid, die Philosophie vermag es nicht.....“ [8]) „Der religiöse und moralische Glaube, welcher nicht von der „Vernunft geschaffen wird, wohl aber für sie eine Unterlage „oder unerläßliche Ausgangspunkte abgibt, bietet sich mir als „einzige Zufluchtsstätte, und lediglich da, wo ich ehedem mit „den Philosophen nur Traümereien und Chimären erblickte, „finde ich wahres Wissen. Was ich für Wirklichkeit, für das „eigentliche Object der Wissenschaft nahm, hat in meinen Augen „nur mehr eine rein phänomenische Bedeütung.....“ [9])

Sohin „lös't die Religion allein das von der Philoso„phie aufgestellte Problem. Sie allein lehrt uns, wo die „Wahrheit ist; sie sagt uns auch, daß wir in einer fortwäh„renden Taüschung leben, wenn wir die Dinge nach dem „Maßstab der Sinne oder nach unseren Leidenschaften oder „auch nach einer künstlichen oder conventionellen Vernunft „beurtheilen. Nur dadurch, daß wir uns zu Gott erheben, „daß wir **durch seine Gnade** mit ihm eins zu wer„den suchen, sehen und würdigen wir die Dinge, wie sie „sind. Es ist gewiß, daß der Gesichtspunkt der Sinne und „der Leidenschaften durchaus nicht der Gesichtspunkt der „menschlichen Vernunft, noch weniger der jener höhe„ren Vernunft ist, welche, vom Beistand der Reli„gion unterstützt, über alle Dinge dieser Welt ebenmäßige „Kenntniß gewährt.“ [10])

Wir stehen also hier vor der christlichen d. h. jener Philosophie, die den Beistand der Gnade und die Stütze des Glaubens in Anspruch nimmt. Erst dann erblickt die Philosophie einmal den

---

8) *Journal intime*, 29. August 1819.

9) *Ibid.*, Mai 1818.

10) *Ibid.*, 30. Juni 1818.

ganzen Menschen und gewahrt „die drei so verschiedenen Gattungen „von Geistes- oder Seelenstimmungen", in welche sich die Menschen scheiden: „Die erste, welcher fast alle Menschen zu„gehören, besteht darin, ausschließlich in der Welt der Er„scheinungen zu leben, die man als Wirklichkeiten nimmt. „Hier walten Unbestand, Ekel, Unstätigkeit. Die zweite ist „die der reflectirenden Geister, welche die Wahrheit lange Zeit „in sich selber oder in der Natur suchen ..... und, weil sie „für diese Wahrheit keine feste Basis finden, aus Verzweiflung „in den Skepticismus fallen. Die dritte endlich ist die der „Seelen, welche von dem allein wahren und unwandelbaren „Lichte der Religion erleüchtet sind. Diese allein haben den „festen Punkt gefunden." [11])

Alsbald beginnt der christliche Philosoph die zwei Lichter, das natürliche und das übernatürliche Licht, die wir mit dem heiligen Thomas die zwei Stufen in der Erkenntniß des Göttlichen nennen, in sich klarer zu unterscheiden: „Ein gewisses Licht, das von uns, von unserer Thätigkeit „kömmt, kann unseren Geist erleüchten, ohne daß wir das „Gesehene lieben: aber jedes Licht, das von oben die Intelli„genz ohne deren Zuthun erleüchtet, trägt mit sich den Zug „und die Liebe zu dem, was auf diesem Wege in die In„telligenz hineinleüchtet..... [12]) Die Seele fühlt alsdann „jene höhere und absonderliche Kraft, welche unsere eigene „Denk- und Willenskraft richten, sie anregen, sie bisweilen „über sie selbst erheben kann." [13])

---

11) *Journal intime*, 10. Juni 1820.

12) *Ibid.*, März 1821.

13) *Ibid.*, August 1821.

Endlich unterscheidet der rastlose Beobachter immer klarer die drei Leben des Menschen: „Das thierische Leben..... oder das organische; — sodann das mittlere Leben des Men„schen, das freie oder eigentlich sittliche. — Ueber diesem „zweiten Leben steht jedoch ein drittes, das sein Princip, seinen „Nährstoff, die Triebfedern seiner Thätigkeit nicht mehr wie „das organische Leben in sich trägt, sondern sie von einer „höheren Quelle borgt..... Das zweite Leben des Menschen „scheint ihm nur verliehen zu sein, um sich zu diesem dritten „zu erheben..... Hier ist der Mensch von der höchsten Kraft „inspirirt..... und ist dieser Zustand vielleicht der Urzustand, „aus welchem die menschliche Seele herabgefallen ist und zu „dem sie zurückzusteigen trachtet. Das Christenthum allein „erklärt dieses Geheimniß, es allein offenbart dem Menschen „ein drittes, über dem der Sinnlichkeit und dem der „menschlichen Vernunft oder des menschlichen „Willens stehendes Leben. Kein System der Philosophie „hat sich bis dahin erschwungen..... Die stoische Philoso„phie tritt über die Grenzen des zweiten Lebens nicht hinaus." [14])

Wir sehen hier also die christliche Philosophie mit ihrer wesenhaften Unterlage, mit dem Dasein eines über die Sinne und über die Vernunft und den menschlichen Willen erhabenen Lebens. Auf welche Weise kann aber der Mensch zum dritten Leben übergehen? „Hängt es von der Seele ab, „aus eigener Kraft vom niederen Zustande zum höheren über„zugehen?" Nein, dies ist dem Menschen ebenso unmöglich, „als es ihm unmöglich ist, sich von einer organischen Krank„heit oder von der Narrheit zu heilen. Um sich aus dem

14) *Journal intime*. December 1821.

„Abgrunde zu ziehen, muß er einen Stützpunkt außer sich „haben. Die Religion kömmt ihm zu Hilfe..... siehe da „das Wunder des Gottmenschen.“ [15])

Mithin „gibt es im Menschen nicht bloß zwei gegenüber„stehende Principien. Es gibt deren drei, denn es gibt drei „Leben und drei Ordnungen der Vermögen. Selbst wenn „zwischen den sensitiven und activen Kräften, die den Menschen „ausmachen, vollkommene Eintracht und Harmonie bestände, „würde es noch eine höhere Natur, ein drittes Leben „geben, dem nicht Genüge geschehen wäre und welches fühlen „ließe, daß es über der größten menschlichen Seligkeit, über „der höchsten Weisheit oder geistigen und sittlichen Vollkom„menheit, deren das Menschenwesen fähig ist, eine andere „Seligkeit, eine andere Weisheit, eine andere Voll„kommenheit gebe.“ [16])

Das ist nun der Gang einer von der Wahrheit umgewandelten Seele, einer Seele, die sich in Kraft der Gnade Gottes, in Kraft ihrer Redlichkeit, ihrer Bemühungen, ihres Gebetes, von der Philosophie zur Religion erhebt. Was aber Maine de Biran besonders auszeichnet, ist der Umstand, daß er, bei der Religion angekommen, seine Philosophie und seinen Glauben nicht wie zwei Seiten eines Abgrundes auseinander hält. Ganz im Gegentheile, er veredelt seine Philosophie durch seinen Glauben und gelangt mit Bewußtsein und Willen zur **„christlichen Philosophie“**, die er auch so nennt und von welcher er erklärt, „daß sie alles, auch das Erhabenste „übersteige, was die Philosophie der Alten biete.“ [17])

---

15) *Journal intime*, December 1822.

16) *Ibid.*, September 1823.

17) *Ibid.*, September 1819.

Die christliche Philosophie ist jene, welche „ein drittes „Leben anerkennt, das höher ist als wir und als alles, was „von unserem Geiste erreicht werden kann..... [18]) ein drittes „Leben, das für die Seele so zu sagen eine Addition „zu ihrem eigenen Leben ist, das ihr von außen und „einem Höheren als sie ist zukömmt, nämlich von der Geist-„Liebe, die weht, wo sie will." [19])

Die christliche Philosophie ist jene, welche dieses dritte Leben anerkennt „als ein nicht bloß über den Instinct der „Thierheit, sondern auch über den Instinct der Menschheit „dergestalt erhabenes, daß der Abstand zwischen dem inneren „oder Geistmenschen und zwischen dem äußeren oder Thier-„Menschen nicht minder groß ist als der Abstand zwischen dem „in allem, was zum irdischen oder weltlichen Leben gehört, „entwickeltsten Menschen und zwischen dem vernunftlosen „Thiere." [20])

Die christliche Philosophie ist jene, welche anerkennt, daß dieses dritte Leben in den Menschen gepflanzt wird durch „den „übernatürlichen Einfluß der Gnade oder des Gei-„stes Gottes auf die Seelen...... ein Zustand des Men-„schen, in welchem so zu sagen ein anderes Wesen, eine an-„dere als seine persönliche Kraft in ihm wirkend ist, ohne er „zu sein." [21])

Was ist aber dann die losgetrennte Philosophie? Sie ist diejenige, welche im reinen Ich beharrt und jenes bessere Licht, jene vom Geiste Gottes gewirkte Addition zum

---

18) *Journal intime*, October 1823.

19) *Ibid.*, August 1823.

20) *Ibid.*, März 1824.

21) *Ibid.*, October 1823.

eigenen Leben des Ichs nicht annimmt: „Die Taüschung „der Philosophie besteht darin, das Princip des Geisteslebens „für ausschließlich dem Ich angehörig zu betrachten und es, „weil sich dasselbe der Abhängigkeit von den sinnlichen Gegen„ständen bis zu einem gewissen Punkt entwindet, anzusehen „als unabhängig von jenem anderen höheren Einflusse, von „welchem alles dem Ich selbst nicht entflossene Licht herkömmt.“ [22])

Auf diesem Punkte angelangt erinnert sich der Philosoph der Zeit, wo er, gleich allen losgerissenen und in der alten Philosophie festgebannten Denkern, den Sinn jener Worte: „höheres Licht als das der Vernunft, übernatür„licher Einfluß der Gnade“, nicht fassen konnte. Er sagt: „Es machte mir ehedem große Verlegenheit, zu begreifen, „wie der Geist der Wahrheit in uns sein könne, ohne daß er

---

22) Maine de Biran aüßert sich sehr lebhaft gegen die losgetrennten Philosophen, die entweder in der Sensation oder in der rein menschlichen Vernunft stecken bleiben und in ihren Geist sich verschließen: „Diese guten, mir vorschwebenden Leüte,“ sagt er, „welche sich mit Philosophie befassen, wollen alles mit ihrem „Geiste machen, alles mit ihrem Geiste sehen, und in der „That machen sie nichts, sehen nichts und ergreifen nur bestand„lose Phantome.“ Sodann fügt er mit jener Demuth des Geistes, die das Kennzeichen eines christlichen Philosophen ist, alsbald hinzu: „Ich meinerseits fühle wenigstens die Leere und das „Nichts von allem dem, was ich mit meinem Verstande begreife. „Freilich leisten mir meine Fähigkeiten schlechtere Dienste als „einem Anderen. Wäre ich stärker, so würde ich das Bedürfniß „eines Stützpunktes von oben weniger empfinden; aber gerade „darum, weil ich schwach bin, habe ich ein lebhafteres Gefühl „von dem Einfluß eines Geistes, der nicht der mei„nige ist, wenn mir Erleüchtung zu Theil wird.“ *Journal intime*, December 1823.

„wir wäre, oder ohne daß er sich mit unserem eigenen Geiste, „unserem Ich identificire. Nunmehr verstehe ich den inneren „Verkehr eines über uns erhabenen Geistes, der zu uns redet, „den wir innerlich hören, der unseren Geist belebt und be„fruchtet, ohne sich mit ihm zu vermengen; denn wir fühlen, „daß die guten Gedanken, die guten Bewegungen nicht aus „uns selbst stammen. Dieser innerste Verkehr des **Geistes** mit „unserem eigenen Geiste ist, wenn wir ihn anzurufen oder ihm „eine Wohnung in unserem Innern zu bereiten wissen, **eine „wahrhafte psychologische, nicht bloß eine Glau„bensthatsache.**"

Und man muß die treffliche Seite einer experimentalen Psychologie lesen, wo der christliche, wenn gleich noch unüberzeugte, Denker seine von Gott berührte Seele beobachtet und darin „jenes außerordentliche Einsprechen von Wahrheiten ent„deckt, deren Ausdrücke, sagt er, für unseren Verstand todt „sind, wenn er sie auch nach der gemeinen Weise begreift." [23])

Im Besitze aller dieser Wahrheiten und „den Unterschied „der Erscheinungen und der auf die drei Leben, die man im „Menschen anerkennen muß, bezüglichen Functionen" erwägend, gelangt der Philosoph zur Idee der vollständigen Psychologie, d. h. der christlichen Psychologie. „Aus der wohl angestellten „Analyse dieser drei Ordnungen der Functionen, sagt er, „dürfte die lehrreichste und vollständigste Abhandlung über „Anthropologie resultiren, die bis jetzt gefertigt wurde. In „**Folge eines sehr vorurtheilsvollen Irrthums** „ist jede von diesen Seiten der Wissenschaft des Menschen ge„sondert behandelt worden, als wäre sie allein und reprä-

23) *Maine de Biran, sa vie et ses pensées*, p. 323. 324. 325.

„sentirte allein den ganzen Menschen. Jetzt handelt es sich „nicht mehr darum, jedes dieser Leben, sondern ihr Verhält- „niß der Analogie und Entgegensetzung zu studiren.“ [24])

Und alsbald legt er Hand ans Werk und entwirft den Plan zu seinen „Neüen anthropologischen Versuchen“ — Nouveaux essais d'anthropologie —. Dieser Plan ist fol- gender [25]):

„Die lebenden Kräfte oder die Leben, welche die innere „Erfahrung unterscheiden lehrt und welche der innerste Sinn „nicht zu vermengen gestattet, sind **drei** und nicht ein **ein- „ziges**, obschon es logisch nur einen Menschen und psycho- „logisch nur ein einheitliches Ich gibt. Ich werde darum „in diesem Werke drei Abtheilungen machen.“

„Die erste wird die Erscheinungen des thierischen „Lebens umfassen.....“

„Die zweite wird die Thatsachen in sich schließen, welche „sich beziehen auf das eigentliche Leben des Menschen, „als eines fühlenden und denkenden Subjects, als eines Sub- „jects, das, den Leidenschaften des thierischen Lebens unterwor- „fen, zu gleicher Zeit aus eigenem Vermögen zu handeln die „Freiheit hat und in Kraft dieses Vermögens allein eine „moralische Person, ein **Ich** ist, welches sich und die anderen „Dinge erkennt, welches verschiedene geistige Operationen aus- „übt, die ihr gemeinschaftliches Princip im Bewußtsein des „Ichs oder in der es constituirenden Thätigkeit haben.“

---

24) *Journal intime*, October 1823.

25) Die Mittheilung dieses gänzlich unedirten Planes verdanken wir der liebenswürdigen Gefälligkeit des Ernst Naville. Der Kürze halber lassen wir jedoch drei Sätze aus.

„Die dritte Abtheilung, die wichtigste von allen, ist die=
„jenige, welche die Philosophie bis daher den Forschungen des
„Mysticismus überlassen zu sollen geglaubt hat, obschon sie
„sich ebenfalls in Beobachtungsthatsachen auflös't....."

„Diese Abtheilung wird die Thatsachen oder die Weisen
„und Acte jenes geistigen Lebens umfassen, deren Merk=
„male sich für die, so Augen haben, in dem ersten, schönsten,
„göttlichsten, allein göttlichen Buche der Philosophie, im Co=
„dex der Christen, in allen im Evangelium aufbewahrten Wor=
„ten Jesu Christi und in den uns mit dem sie eingebenden
„Geiste überlieferten Schriften so unverkennbar ausgeprägt finden."

Fürwahr, das ist entschieden gesprochen.

Also beschaffen ist der Plan der christlichen Psychologie.

Hierüber wollen wir drei Erwägungen anstellen, eine auf Maine de Biran selbst, die andere auf unser vorliegendes Werk bezüglich, und die dritte, die wichtigere, den gegenwärtigen Zustand der Philosophie betreffend.

* * *

Zunächst wollen wir bewundern, wie durch die Gnade Gottes ein gerader Geist, der redlich forscht, überdies von den heützutage den Menschen gebotenen Hilfsmitteln unterstützt wird und von den dichtesten philosophischen Finsternissen ausgeht, zum Lichte kommen und alle großen Grundlagen der christlichen Philosophie wiederfinden kann. Wir wollen aber auch constatiren und bewundern, wie der mächtigste Geist, der hartnäckigste, aber von den lichtvollen Voraussetzungen der christlichen Philosophie in seinem Ausgange losgetrennte Denker, ein halbes Jahrhundert von Erfahrungen, Arbeiten, Leiden, Gebeten nöthig hat, um endlich die Grundzüge der Philo=

sophie, welche in unserer Mitte seit Jahrhunderten existirt und unsere katholischen Schulen und Bibliotheken füllt, wiederzufinden oder vielmehr anzuerkennen. Ohne von anderen Lehrern zu reden, der heilige Bonaventura hatte schon im dreizehnten Jahrhundert viel besser als Maine de Biran die Grundwahrheit ausgesprochen und entwickelt, daß es drei allgemeine Vermögen oder drei Leben im Menschen gebe, thierisches Leben, eigentlich menschliches Leben und göttliches Leben. Ebenso theilte der heilige Augustin im vierten Jahrhundert seinen Tractat über die Seele in drei Theile, die er in wenigen, an Wissenschaft und Bestimmtheit übervollen Worten definirte: „Was die Seele im Körper, was sie in sich „selber und was sie in Gott vermöge — Quid anima in „corpore valeret, quid in se ipsa, quid apud Deum —." Ueberdies ist das die gewöhnliche Lehre unserer Schulen. Nun, Maine de Biran gelangt erst nach fünfzig Jahren, im Augenblicke des Sterbens, dahin, auf einem Blatte den Plan des Buches zu entwerfen, das er zur Aufklärung seines Jahrhunderts geschrieben hätte, wenn er vom Anfang an gewußt hätte, daß im Schooße der christlichen Gesellschaften ein öffentlicher Lichtherd vorhanden ist für Alle, die daraus zu schöpfen wissen.

* * *

Die zweite Erwägung bezieht sich auf unser Buch von der Erkenntniß der Seele.

Gerade in dem Jahre, wo Maine de Biran den Plan zu seinem Versuch einer Anthropologie niederschrieb, begannen wir, nach einigen in der Nacht des achtzehnten Jahrhunderts verlorenen Jahren, gleichfalls zu ahnen, wo sich das Licht be=

finde. Seit dieser Zeit, d. h. seit mehr als dreißig Jahren meditiren wir in diesem Lichte, so gut es unsere Augen zu schauen vermögen, über den nämlichen Plan von den drei Leben der Seele, welche wir eines Theils im Evangelium, in den Vätern und Doctoren, und anderen Theils in der innern Beobachtung unserer Seele, unserer durch die Güte Gottes im Glauben wiedererhobenen Seele gefunden haben.

Eine Frucht dieser Arbeit bieten wir hiermit dem Leser. Das Ergebniß ist nur allzu unvollkommen und unvollständig, nur allzu sehr unserer Schwachheit entsprechend. Es ist ein Versuch; aber dieser Versuch wird, so hoffen wir, für manche Seelen und für die Wissenschaft der Seele von Nutzen sein, weil die Arbeit wenigstens langwährend, anhaltend, mit unserem ganzen Leben vermischt und mit vielen Thränen benetzt gewesen ist, und insbesondere weil wir uns bemüht haben, denselben auf die göttlichen, von der großen katholischen Ueberlieferung commentirten Aussprüche des Evangeliums zu stützen.

Wir haben unser Buch nicht in drei auf die drei Leben bezügliche Abschnitte getheilt, in der Weise, daß wir die Seele im Körper, die Seele in sich selber und die Seele in Gott, jedesmal gesondert zeigten. Wir haben nicht nach einander eine Physiologie, eine natürliche Psychologie und eine Theologie geschrieben. Es schien uns, daß dieser Plan noch nicht genugsam zum wirklichen Leben gestimmt hätte, wo alles zumal ist, wo die drei Leben in wechselseitiger Durchdringung vorhanden sind oder sein sollen, dergestalt, daß das eigentliche Leben der Seele in sich selber und auch das Leben der Seele im Körper vom Leben der Seele in Gott, vom übernatürlichen Leben, durchdrungen und belebt werde.

Wir mußten ferner anderen Daten Rechnung tragen, die für die christliche Philosophie fundamental und überdies der

Erfahrung so zugänglich sind. Wir mußten die zwei Zustände der Seele, der entweder durch die Sünde todten oder durch die Gnade lebendigen Seele weitläufig darlegen. Wir mußten von dem Uebergang aus dem einen Zustande zum anderen, von den Wirkungen dieser zwei Seelenzustände auf den Geist und auf den Körper sprechen. Endlich mußten wir zeigen, wie unsere Seele, ein Bild Gottes, wahrhaft eine geschaffene Dreieinheit sei, von der ungeschaffenen Dreieinheit nach ihrem Bilde gewirkt.

Daher folgende Abtheilungen:

Erstes Buch. Die Seele ist ein Keim, der sich nach dem Bilde Gottes entfalten soll, sowohl in sich selbst in ihrem eigenen Leben, als auch in ihrem Körper, als auch über sich hinaus in Gott.

Zweites Buch. Gleichwie, unter der schöpferischen Thätigkeit Gottes, das leibliche Leben unserer Väter und die Einflüsse der sichtbaren Natur unseren Körper entwickeln, ebenso entwickelt die **Sprache,** eine Gabe Gottes und des Menschen-Geschlechts, die Seele in der Seele und kann sie überdies über sie hinaus zum höchsten Leben des Geistes erheben.

Drittes Buch. Jedes von den drei Vermögen oder jede von den drei Kräften der Seele, Sinn, Erkenntniß und Wille, entwickelt sich in diesen drei Leben nach seiner Beziehung zu den drei großen Objecten, und diese sind: die sichtbare Welt, die menschliche Welt und Gott selbst.

Viertes Buch. Die Seele wandelt sich vermöge des übernatürlichen Geschenkes der Gnade und vermöge ihrer Freiheit um und geht vom Bösen zum Guten, vom Tode zum wahren, zum dritten Leben über. Sie gelangt für sich selber dahin und hebt auch ihren Körper dazu empor.

Fünftes Buch. Alsdann ist der Mensch wahrhaft im Leben. Er ist es, wenn er will, für immer. — Studie über die Unsterblichkeit. Untersuchung über den Ort der Unsterblichkeit.

Sechstes Buch. Der Tod, das Mittel der Transcendenz vom niederen Leben zum mittleren, vom mittleren zum höchsten Leben, welches übernatürlich und ewig ist.

Dies ist der Plan. Was unsere Methode anlangt, so sind wir es uns schuldig, denen, welche unsere Ueberzeügungen nicht theilen, im Voraus zu sagen, daß sie in keiner Hinsicht jene theologische Methode ist, die sie sich vorstellen und die, wie sie sagen, darin besteht, daß man die Glaubensartikel, ohne sie zu verstehen, als Principien nehme und daraus mittelst der syllogistischen Maschine die Folgerungen entwickle.

Nie haben wir diese Methode angewendet und unseres Wissens macht kein christlicher Philosoph davon Gebrauch.

Im Gegentheile wir machen an die Freiheit des Geistes, an das persönliche Nachdenken und an die directe, vorurtheilslose Beobachtung der Thatsachen der Seele die größten Ansprüche. Wir werden ohne Rückhalt sagen, daß wir in der nämlichen Epoche, wie Maine de Biran, zur Geistesfreiheit gelangt zu sein glauben, und daß wir seit dieser Zeit in dieser Freiheit arbeiten, die gerade in dem Maße wächs't, als durch das Studium und den Beistand der göttlichen Sätze des Evangeliums und der Theologie unsere Finsternisse vermindert werden. Aber schon von jener Epoche an schloß uns kein Vorurtheil, kein System die Augen, keines engte unseren Forschungen das Feld ein, keines hinderte uns, alle in unserer Hand liegenden Hilfsmittel zu gebrauchen. Nicht bloß waren wir bereits frei von Voltaire und Condillac, sondern wir hatten uns auch jenes unbegreifbaren Vorurtheiles erwehrt,

das die Freiheit in die Isolirung setzt und die Wahrheit in der Absonderung verfolgt, gleich einem Physiker, der nur von seinen persönlichen Erfahrungen Gebrauch und die errungenen Thatsachen sich nicht dienstbar machte. Ingleichen waren wir von jener Verblendung frei geworden, welche noch so viele Geister nicht gewahr werden läßt, daß das Evangelium „das schönste, göttlichste, das allein göttliche Buch der Philosophie“ ist. Folglich fanden wir es von jener Zeit an sonderbar, nur mit Aristoteles und Platon zu philosophiren, ohne je das Evangelium zu öffnen. Endlich begriffen wir, daß, seit zweitausend Jahren, die Heiligen und die Männer von Geist auf Grund dieser göttlichen Philosophie manche nützliche Arbeiten nothwendig haben an den Tag fördern müssen, und wir wagten es, uns derselben zu bedienen, ohne zu besorgen, daß wir, wenn wir darin das Licht entdecken, dabei unserer Freiheit verlustig gehen.

Noch mehr, eines der wesentlichsten Merkmale der von uns befolgten Methode ist der Geist der Vergleichung. Wir sind mit Maine de Biran der Ansicht, daß es ein „sehr vorurtheilsvoller Irrthum“ ist, wenn man das, was die drei Leben, das Leben des Körpers, das — rein natürliche — Leben der Seele und das höhere Leben des göttlichen Geistes in den Seelen betrifft, gesondert behandelt. Gleich ihm sind wir fest überzeügt, daß man ohne die innigste und ständige Vergleichung der drei Ordnungen der Dinge nicht zur Wahrheit gelange.

So sehr wir auch neüerdings die nur zu große Unvollkommenheit unseres Buches constatiren, so leben wir gleichwohl des Glaubens, daß unser Versuch, von wegen unseres glücklichen Gesichtspunktes, der Freiheit unserer Forschungen,

des Vortheils unserer Methode und der Fülle der uns zu Gebote gestandenen Hilfsmittel, gleichwie auch von wegen der zähen Ausdauer einer langen Arbeit im Angesichte der Wahrheit allein, daß, sagen wir, unser Versuch mehrere fruchtbare und solche Daten biete, die würdig sind der ernstesten Aufmerksamkeit wahrhaft freier Denker, Denker, die unbefangen sind, die Wahrheit überall zu sehen, wo sie sich findet, selbst im katholischen Dogma und in der Philosophie der Christen.

Dies führt uns zu unserer dritten Erwägung.

* * *

Sie gilt der Philosophie unserer Zeit. Wir klagen, daß wir bei ihr weder Weite, noch Freiheit finden.

Alle diejenigen, welche sich Philosophen heißen, stellen zunächst einen Grundlehrsatz auf, den Niemand zu bekritteln wagt; sie ziehen eine absolute Schranke, welche niederzureißen man sich scheüen sollte. Diese Schranke, welche das Wesen des Rationalismus ausmacht, kann man also formuliren: „Es gibt „kein drittes, kein übernatürliches Leben;" oder mit mehr Klugheit und Mäßigung: „Zwischen einer über„natürlichen Ordnung und der Philosophie kann „ein Verhältniß nicht bestehen." Und man redet so, bei meiner Treüe, ohne den Sinn dieser Worte zu verstehen. Und alsdann senkt man diesen fast einzigen Lehrsatz, ohne weitere Erklärung oder Erörterung in den Geist des Schülers zu tiefst ein, und dieser Geist bleibt von diesem Augenblicke an für immer verstümmelt und unfähig, das erhabenste Gebiet der Philosophie je zu betreten. So beschaffen ist der Ausgangspunkt aller nichtchristlichen Philosophie.

Indeß theilen sich die Philosophen unserer Zeit beim Ausgehen von diesem Lehrsatze in zwei Gruppen. [26])

Auf der einen Seite erblicke ich eine kleine Zunft, die nach eigener Aussage von Cartesius abstammt und zwei Grenzen steckt: keine Physik, keine Theologie! Es gibt nur einen philosophischen Ausgangspunkt, das Ich. Ich sagte: Cogito ergo sum, und daran halte ich mich.

Gegenüber jenen zwei großen Werken Gottes, jenen „zwei vortrefflichen Schriften" — duo optima scripta —, wie sich der heilige Thomas von Aquin ausdrückt, die da sind die alte und die neüe Schöpfung, d. h. Natur und Gnade, diesen gegenüber verwirft man zuerst die neüe Schöpfung und dann die Hälfte der alten. Man bewahrt einen einzigen Punkt, das Ich, und von diesem Punkte wie von einem Centrum aus beschreibt man einen kleinen hohlen Kreis und befleißt sich dabei, weder die Erde, die unter dem Menschen, noch den Himmel zu berühren, der über dem Menschen steht. Von den drei geschiedenen und wirklichen Leben, welche die Beobachtung in der Seele und der Geschichte entdeckt, behält man das eine, die zwei anderen verwirft oder umgeht man wenigstens.

Diese Gruppe nennen wir die der losgetrennten Denker.

Die andere Gruppe ist die der Sophisten.

Diese gehen von dem nämlichen Punkte als ihrem Centrum aus, und unternehmen es kühn, den umriß- und end-

26) Man lese zu diesem Zwecke die zwei beachtenswerthen Capitel mit der Aufschrift: verneinende Philosophie und losgetrennte Philosophie in dem schönen Buche des Abbé Maret: Philosophie und Religion.

losen Kreis zu zeichnen, der alles ist: Gott, die Natur und der Mensch. Sie confundiren in pantheistischem Chaos die drei Leben, welche von der freien und klaren Beobachtung unterschieden werden, und in Kraft dieser Confusion verwerfen sie weit entschiedener noch als die ersteren, die zwei mit dem Ich nicht consubstantiellen Leben.

Von diesen zwei Formen des Rationalismus wirkt die eine verschränkend auf die Vernunft, die andere zerstörend.

Die losgetrennten Denker verschränken und verstümmeln die Vernunft, indem sie dieselbe nicht auf alle ihre berechtigten Gegenstände ausdehnen und ihr insbesondere untersagen, daß sie zu ihrem höchsten Ziele vorschreite, zur Annahme und Erkenntniß der übernatürlichen Ordnung, dieser zweiten Stufe in der Erkenntniß des Göttlichen, dieses dritten Lebens, um dessen willen alles Uebrige gemacht ist.

Die Sophisten zerstören die Vernunft, indem sie jede Schranke niederreißen und die drei Leben oder die drei Objecte zu einem consubstantiellen All vereinerleien wollen. Und um diese drei grundwesentlich verschiedenen Glieder vermengen zu können, stellen sie die Identität des Nichtidentischen als ausdrücklichen, unbedingten und strenge festgehaltenen logischen Grundsatz auf, was „das erste Axiom" zerstört, ohne welches man nach Aristoteles [27]) nicht denken kann, und was die eigentliche Formel des Widersinnigen ausmacht.

Es taüschen sich demnach die Einen wie die Anderen, weil sie entweder die Existenz oder den grundwesentlichen Unterschied der drei Leben leügnen, welche die christliche Philosophie seit den ersten Jahrhunderten annimmt, und welche einer der

27) Man sehe unsere Logik, Buch II.

hartnäckigsten und hellsehendsten Beobachter der Seele, den es je gab, ungeachtet aller Hindernisse und aller entgegengesetzten Vorurtheile durch seine Anstrengung wiederfindet.

Mithin stammen die gänzliche Unfruchtbarkeit der losgetrennten Denker und die Verneinungs= und Zerstörungsmacht der Sophisten im Grunde aus einer und derselben Ursache: es ist der vorbedachte Wille, die übernatürliche Ordnung, das christliche Leben, jenes dritte Leben zu verwerfen, von dem Maine de Biran so treffend sagt: „Das zweite Leben scheint „uns nur verliehen zu sein, auf daß es uns zum dritten er= „hebe;" jenes dritte Leben, „das bei weitem wichtigste", das aber die rationalistischen Philosophen, wenn sie mit eigenen Augen und wider Willen seine Erscheinungen gewahren, in eine absichtlich nicht beachtete und spöttisch „Mysticismus" genannte Kategorie von Thatsachen zu verweisen im Voraus entschlossen sind.

Begreift man nun, was in der Wissenschaft der vorgefaßte und hartnäckig festgehaltene Entschluß hervorbringen muß, eine ganze Classe von Vorgängen zu verwerfen, jene Classe, die aus dem höchsten Leben, aus dem Leben, um dessen willen das Uebrige gemacht ist, resultirt und deren Vorhandensein, Abgang, Sehnsucht, Bedürfniß zu jeder Zeit den ganzen Menschen unaufhörlich beherrscht oder verfolgt? Sieht man nicht im Voraus, daß entweder vollständige Unfruchtbarkeit oder directer Rückstoß in den Irrthum daraus resultiren muß, je nachdem man die große Kraft des wirklichen Centrums, wo Gott den Geist und das Leben des Menschen anzieht, bloß umgeht oder geradehin zurückstößt?

Wir bitten alle wahrhaft freien Geister, Jeden, der die Wahrheit sucht, feierlich, er möge auf der Verwerfung dieser unermeßlichen Classe von Thatsachen, welche die vorzüglichste

ist, nicht beharren. Möchten sie doch, um das bitten wir sie, endlich einmal den ganzen Menschen ins Auge fassen und sich, und wäre es auch nur als Reiselectüre, das Journal Maine de Biran's, wo übrigens nicht alles exact ist, dienen lassen; möchten sie alsdann die Spuren dieses höheren Lebens in den Lehrern und Vätern der Kirche, in jenen großen Geistern aufsuchen, die im Lichte und in Gemeinschaft gearbeitet haben; möchten sie dann endlich die Offenbarung vor allem und immer im Evangelium, „dem göttlichsten, dem allein göttlichen „Buche der Philosophie" verfolgen.

Was uns betrifft, so ist unser einziger Zweck in unseren drei Werken, der Erkenntniß Gottes, der Logik und der Erkenntniß der Seele, unser einziger Zweck ist, folgenden Punkt festzustellen: Es gibt ein drittes Leben, um dessen willen alles Uebrige gemacht ist, und ohne das alles leidet, das Herz und die Vernunft und selbst unsere Sinne und unsere Körper.[28]) Wir sagen, das erste und zweite Leben ist uns nur verliehen, um zum dritten zu gelangen, und der Mensch hat ein angeborenes Verlangen nach diesem dritten Leben.[29]) Alle unsere Bücher ent-

---

28) Wohlverstanden behaupten wir nicht, daß, im theologischen Sinne, dem nothwendig also sei, sondern wir sagen, daß es factisch so ist. Gott hat nicht den Menschen schaffen müssen, um ihn zu einem übernatürlichen Zustande zu erheben, sondern Gott hat den Menschen geschaffen, ihn erhebend und um ihn zu erheben in den übernatürlichen Zustand.

29) Man sehe am Ende der Erkenntniß Gottes eine Erörterung über den Satz: „Der Mensch hat von Natur ein eingeborenes Verlangen nach der intuitiven Anschauung Gottes" — Creaturae rationali inesse naturaliter appetitum innatum ad visionem Dei intuitivam —. Und über den anderen mit ihm

wickeln diesen Punkt fast in allen Capiteln. Der zweite Theil der Erkenntniß Gottes aber — Verhältniß der Vernunft zum Glauben — behandelt ihn nicht minder direct als das fünfte Buch der Logik — die inspirirten Tugenden des Geistes —. Das Nämliche können wir sagen vom vierten Buch der Erkenntniß der Seele, mit der Aufschrift „die Umwandlung", und dem sechsten mit der Ueberschrift „der Tod". Der Tod, der materielle oder geistige, der begonnene oder vollendete, der Tod ist das Mittel der Transcendenz zum höchsten Leben.

Das, sage ich, ist der ganze Zweck unserer philosophischen Arbeiten. Und in der That, hier ruht heützutage der Schwerpunkt. Alles dreht sich um die Frage: Gibt es eine übernatürliche Ordnung? Man hat eben gesehen, welche Antwort der originalste Denker, der ausdauerndste Forscher unseres Jahrhunderts auf diese Frage gibt? Werden aber seine so schlagenden Beweise die verneinende oder auch die losgetrennte Philosophie überzeügen? Wenn unter den Forschern ein Mann, beharrlicher als die anderen, bis zur Grenzmarke der Vernunft, bis zum Ziele der Philosophie vorschreitet; wenn er immer höher steigend das findet, was die Philosophie sucht, was die Vernunft will, d. h. das Licht Gottes, das andere über uns erhabene Licht; wenn dieser Mann in seiner Freüde den Anderen vom Gipfel, auf welchem er angelangt ist, die Quelle des Lichtes und die aufgehende Sonne zeigt; glaubt man, daß Diejenigen, welche ihm folgten und ihn „Meister" nannten, sich erschwingen und in seinem Gefolge aufwärts

identischen Satz: „Im Menschen liegt eine natürliche Neigung „zur übernatürlichen Seligkeit" — Naturalem creaturae rationalis inclinationem ad supernaturalem beatitudinem —.

steigen werden, um zu sehen, was er mit dem Finger zeige? Keineswegs. Die am dunklen und kalten Abhange des Berges waren und noch sind, bleiben stehen und, den Kopf schüttelnd, sagen sie: „Der ist nicht mehr mit uns; er ist über „die übereingekommenen Schranken hinausgegangen.“ Ja, man ist übereingekommen, daß der Punkt, von welchem aus man die Sonne sieht, außerhalb der Philosophie liege. O Gefangene! wie gut erkannte euch Platon, als er seine Höhle beschrieb! Ja, sage ich, es besteht eine Verschwörung, jeden Menschen von der Philosophie auszuschließen, der sich mit ihr zum Glauben Christi erhebt. Ja, es gibt Juden des Gedankens, die jene prophetische Tendenz des Menschengeistes, das, was die edle Philosophie sucht und erwartet, mit aller Entschiedenheit von sich weisen und noch gegenwärtig thun, was ich im Evangelium lese: „Die Juden hatten sich verschworen, daß Jeder, der ihn als Messias bekenne, von der „Synagoge ausgestoßen werden solle.“ [30])

Laßt uns nicht zu dieser Verschwörung halten. Folgen wir vielmehr Denen nach, welche uns vorausgehen. Erheben wir uns dahin, wo die Seelen sind, welche sehen; und da unsere Augen keine anderen sind als die ihrigen, so werden wir das Licht auch sehen, wenn wir uns auf dem der Sonne zugewendeten Abhang des Berges befinden.

Wir bitten die noch unbefangenen und noch fortschreitenden Geister — und es ist dies das Kennzeichen der größten Geister —, sie möchten nicht die Blinden des alten Gesetzes nachahmen, sich nicht in die exclusive Schranke und Unfrucht-

30) Jam enim conspiraverant Judaei, ut si quis eum confiteretur esse Christum, extra synagogam fieret. *Joan.*, IX, 22.

barkeit der alten Form bannen, sondern im Gegentheile jene wahren Israeliten werden, die das Mensch gewordene Wort, wenn es kömmt, bekennen. Verharret nicht in der antiken Philosophie, die in keiner Hinsicht ausreicht, weder für die Wahrheit noch für die Seligkeit; sondern suchet eüere Weisheit in ein höheres Licht zu verwandeln, wenn Gott erscheint. Mit eigenen Augen betrachtet und fasset das Folgende: Wie der Mensch einmal ist, erklärt und genügt sich sein gesammtes Wesen nur in jenem dritten Leben, das übernatürlich ist und vom Mensch gewordenen Wort herrührt. Gerade das hat den tiefsten Beobachter der Seele, den Frankreich seit hundert fünzig Jahren sah, zu Jesus Christus zurückgeführt. Die gesammte Geschichte erklärt sich nur aus diesem dritten Leben. Und das führt Jene zu Jesus Christus zurück, die den Geist der Geschichte haben. [31]) Die gesammte sichtbare Natur, wie sie ist,

31) Aus Anlaß dieses christlichen Zeügnisses der Geschichte wirft sich unser Gedanke unwillkürlich auf das Andenken Augustin Thierry's. Man hat jüngst seine katholischen Erklärungen zu eludiren gesucht, indem man sie seiner großen Artigkeit gegen die Frauen und die Priester zuschrieb. Brauche ich aber zu bemerken, daß der berühmte Historiker nicht weniger artig, nicht weniger gut gegen die Gelehrten war, die ihn damals zahlreich umstanden, gleichwie sie heüte noch sein Andenken umstehen? Wir erinnern uns, als eines Beispiels von seiner Güte gegen gebildete Leüte, die seine Ueberzeügungen nicht theilten, ganz besonders, daß wir ihn das Verlangen und die Hoffnung, so manchen thätigen, verirrten Geist trotz all seiner Irrthümer und all seiner Verneinungen zu uns, es sind das seine Worte, zurückzuführen, haben aussprechen hören. Wir waren damals und sind noch gerührt von jener milden und christlichen Sprache, in Anbetracht eines vom Beginn des Wissens geblendeten Geistes. Wie dem auch sein mag, wir wollen Denen, die

erklärt und genügt sich nicht, außer wenn sie zu diesem dritten Leben als ihrem höchsten Ziele in Beziehung gesetzt wird. Siehst du das nicht? Hast du nicht selbst aus der Geschichte

---

ihn wenig gekannt zu haben scheinen und ihn als einen wißbegierigen, forschenden und unentschiedenen Geist darstellen, wir wollen ihnen sagen, daß diese Zeichnung uns das bestimmte Gegentheil von dem geistigen Charakter dieses so entschiedenen, so positiven und so abgerissenen Geistes vorführt. Eine dieser Erinnerungen in diesem Betreff ist folgende. Augustin Thierry that uns die Ehre an, in Rücksicht auf uns die sogenannte Artigkeit zu unterdrücken. Er sprach mit großem Freimuth und richtete seine Bemerkungen und Entgegnungen in sehr einfacher Weise gegen uns. „Halten Sie inne,“ sagt er zu mir, „ich kann Ihren Beweisen einer religiösen Philosophie nicht „folgen. Sie machen mich furchtsam. Aergern Sie Sich nicht „darüber. Es trifft das nicht Sie, sondern mich. Hier ist „ohne Zweifel eine Lücke meines Geistes. Ich spüre genau das „Nämliche, wenn ich den heiligen Augustin lese. Es mag gut „sein für Andere, aber für mich nicht. Ich bin kein Philosoph, „ich bin Historiker. Ich bin ein müde gewordener Rationalist, „der sich der Auctorität der Kirche unterwirft. Ich sehe „die Thatsachen. Ich sehe aus der Geschichte, daß eine gött„liche und sichtbare Auctorität für die Entwicklung des Lebens „der Menschheit unverkennbar nothwendig ist. Alles, was außer „dem Christenthum steht, zählt nicht. Ferner, alles, was außer „der katholischen Kirche steht, ist ohne Auctorität. Sämmtliche „Secten sind nichts anderes als das Vergessen, Verachten, Ver„neinen der Auctorität. Die katholische Kirche ist darum die „Auctorität, die ich suche, und ihr unterwerfe ich mich. Was „sie lehrt, glaube ich. Ich nehme das Credo an. Ich bin je„doch nicht im Stande, in das Innere des Dogma einzudringen, „und ich fühle auch kein Bedürfniß.“ Siehe da die formlose Methode des Historikers und nicht die des forschenden Philosophen. Anmerk. d. Verf.

des menschlichen Geistes constatirt, daß die nach Weisheit forschende Vernunft, wenn sie die Natur und dann den Menschengeist betrachtet hat, sich umwendet, muthlos wird und dann endlich sich erhebt und höher sucht? Tritt hier, ja oder nein, eine allgemeine Thatsache aller Zeiten und aller Orte

---

Keine Nation liefert von den Wirkungen des „Geistes der „Geschichte“ so viele und so erfreüliche Belege als gerade die deütsche. Die meisten edleren Naturen, welche in neüester Zeit aufrichtig zur katholischen Kirche zurückgekehrt sind, haben es nächst der Gnade Gottes hauptsächlich dem Umstande zu danken, daß sie unbefangen und gründlich in den hehren Schacht der Geschichte hinabstiegen und das reine Gold von den Schlacken zu unterscheiden lernten. Man denke an Stolberg, Eckstein, Phillips, Jarke, Hurter, Gfrörer u. s. w. Ja, auch Katholiken von Hause aus, welche nahe daran waren, im Wirbel eines falschen Zeitgeistes unterzugehen, sind durch gesundes Studium der Geschichte aus der Gefahr fester und überzeügungstreüer hervorgegangen. Freilich muß hier unter „Studium und „Geist der Geschichte“ nicht die nur allzuhaüfige Sucht verstanden werden, den Gang und Organismus der Geschichte nach vorgefaßten Meinungen zurecht zu legen, oder die Geschichte als einen großen Weltbesen anzusehen, der aus einzelnen Reisern — Daten und Facten — und aus sonst nichts Weiterem mechanisch zusammengefügt ist.

Auf der anderen Seite liefert gleichfalls die deütsche Nation den Beweis, wie viel an dem Geiste der Geschichte oder an einer gerechten Anschauung und Pragmatik der Geschichte liege. Denn nirgends hat auch die verneinende Richtung sonst und jetzt so systematisch sich bemüht, die Geschichte zu fälschen und zu verdrehen, als es von gewissen Helden und Monopolisten in ihrer Mitte geschieht. Tröstend ist dabei nur dieses, daß der Deütsche einen unverwüstlich gesunden Sinn besitzt und nicht so leicht zu erhitzen oder zu verderben ist. Bemerk. d. Herausg.

zu Tage? Enthüllt sich hier nicht auch der Plan der Geschichte der Philosophie? Offenbart sich hier, ja oder nein, die innerste Geschichte jedes forschenden Geistes?

Was sucht also die Vernunft?

Beachte und begreife endlich, daß jenes höhere Licht und Leben, dessen Abwesenheit oder fernliegende Idee oder Ahnung die menschliche Natur ruhelos macht, uns vom Evangelium in substantieller Wirklichkeit, in realer und lebendiger Gegenwart gebracht wird. Das eben will die Vernunft, das will der ganze Mensch.

* * *

Noch haben wir Einiges als Postscriptum beizufügen.

Unsere gütigen Leser werden begreifen, daß unser einziger Zweck bei unseren Arbeiten war, die Intelligenzen für unseren Herrn Jesus Christus, den Urheber und Vollender des von den Seelen gesuchten vollen und wahren Lebens, zu gewinnen und daß wir uns darum allzu wenig an unsere secundären Gedanken halten dürfen, ja, daß wir weder die Zeit noch den Geschmack finden, sie durch anhaltende Polemiken zu vertheidigen.

Was wir, zum Beispiel, in den zwei vorausgehenden Werken, gleichwie in diesem, über die Induction oder das Infinitesimalverfahren gesagt haben, ist von der Mehrzahl der losgetrennten Denker entweder ganz oder zum Theil verworfen worden. Wir haben von diesem Vorwurf, über welchen wir eines Tages gegen sie mit Beweisen vorzurücken im Sinne haben, allerdings bereits Act genommen. Ueberdies haben wir aber gegenwärtig Material und Arbeit fast vollendet in Händen, wodurch dieser wichtige Punkt in lebendigere Klarheit

gesetzt werden dürfte, so daß er mehrere Geister und vielleicht alle diejenigen, welche ohne allzu entgegengesetztes Vorurtheil darüber nachdenken wollen, wenigstens über den Sinn und Hauptinhalt der These zu überzeügen im Stande ist. Doch die Zeit drängt: wir wollen unser Werk schließen und können bei der Vertheidigung der Fragen, welche unseren Glauben nicht interessiren, nur kurz verweilen. Gleichwohl werden wir eines Tages dieses Supplement zur Logik zu veröffentlichen im Stande sein. Eine ziemlich lange Note über diesen Punkt wird man übrigens auf Seite 237. dieses Bandes finden. [32])

Ingleichen muß in Betreff des vorliegenden Werkes wohl verstanden werden, daß wir auf unseren astronomischen Capiteln mit der Aufschrift: Untersuchung über den Ort der Unsterblichkeit, nicht unbedingt beharren.

Frei, vielleicht verwegen haben wir uns in unseren philosophischen und poetischen Betrachtungen über diesen merkwürdigen Gegenstand ergehen lassen. Wir unterwerfen das Ganze, soweit es die Theologie betrifft, im Voraus dem Urtheil unserer kirchlichen Obern, und selbst, bis zu einem gewissen Punkt, den Astronomen, soweit es die Gestirne angeht. Nur bitten wir diese Letzteren, sie möchten sich ein wenig in der Philosophie und Poesie ergeben lassen — ihre Wissenschaft versteht sich dazu —, damit sie uns nicht zu schnell verur-

32) Es ist hier zu bemerken, daß dieses Supplement inzwischen erschienen und der zweiten und dritten Originalauflage der „Logik“ des Verfassers vorgedruckt ist. Auf die deütsche Ausgabe, welche nach dieser dritten Auflage bearbeitet ist, bezieht sich darum die Bemerkung des Verfassers nicht. D. Herausg.

theilen und damit sie uns, wenn auch ein Irrthum oder eine ungeschickte Hypothese unterlaufen sollte, wenigstens das Folgende zugestehen: „daß nämlich der Menschengeist, von Gott „unterstützt, eines Tages in diesem Sinne forschen und finden „wird.“ Uebrigens schreibt uns vom kaiserlichen Observatorium ein Gelehrter von sehr gutem Klange folgende Zeilen: „Ich habe die beifolgenden Blätter mit viel Interesse gelesen „und darin keine Behauptung gefunden, die mit den als völlig „bewiesen erachteten astronomischen Theorien in Widerspruch „stünde. In den Punkten, die sich nicht des gleichen Grades „der Gewißheit erfreüen, scheinen mir die von Ihnen ent„wickelten Ansichten mit den unter den Astronomen beglaubigt„sten zusammenzustimmen.“

Was die Theologen und unsere Brüder im Priesterthume anbelangt, so nehmen wir über diesen Punkt ihre ganze Nachsicht zu Gunsten unserer Intention in Anspruch. Sie wissen, wie viel man, insbesondere seit einigen Jahren, die Astronomie gegen das Christenthum mißbraucht. Das Buch des J. Reynaud, unseres ehemaligen Mitschülers, ist in unseren Augen um so gefährlicher, je gelehrter und redlicher sein Verfasser ist. Nun erblicke ich in seiner astronomischen Philosophie zwei Hauptirrthümer: einmal, daß die unmögliche Idee des Unendlichen in der actuellen Zahl der Gestirne verwirklicht sei; [33]) sodann jene andere Hypothese, daß das Weltall schon von nun

33) Reynaud behauptet die Unendlichkeit des Weltalls in der Zeit, die Unendlichkeit des Weltalls im Raume und die unendliche Vielheit der Welten. Mir aber scheint der Satz: „Es gibt eine unendliche Zahl von Welten,“ ein Widerspruch in den Begriffen zu sein.

an in seinen definitiven Zustand gestellt sei. Dies setzt aber die ewige Aufrechthaltung der actuellen Zerstreüung, des Wechsels, der Entstehung und des Todes voraus; und daraus resultirt der religiöse Irrthum einer endlosen Wanderung der Seelen von Welt zu Welt. Auch wir betrachten seit geraumer Zeit die Astronomie vom philosophischen und religiösen Gesichts-Punkte aus. Wir gestehen, daß wir, seit unserer Jugend, in ihr die festeste unter den aüßerlichen wissenschaftlichen Stützen für unseren Glauben fanden. Und unsere Betrachtungen, mögen sie auch in mehreren Punkten mit Irrthum untermischt sein, schließen wenigstens gewisse allgemeine Wahrheiten in sich, die für uns eine Quelle des Trostes waren. Es schien uns darum von Nutzen zu sein, unsere astronomische Philosophie jener entgegenzuhalten, welche wir als falsch, als gefährlich, als der Erwartung des dritten Lebens und der wahren Unsterblichkeit zuwiderlaufend betrachten. Wir bitten unseren ehemaligen Mitschüler, unseren Versuch über den Himmel mit dem Herzen, Geiste und der Biederkeit, die wir ihm zuerkennen, erwägen zu wollen.

Sagen wir auch unseren Lesern im Voraus, daß der in den Epilog dieses Werkes eingeführte ideale Lehrer nicht der göttliche Herr und Meister ist. Trotz dem so frommen und erleüchteten Vorgange Malebranche's haben wir es nicht gewagt, ihm unsere Worte in den Mund zu legen. Dieser Meister ist nur ein auf Erde lebender Mensch. Und dessenungeachtet wollen wir nicht behaupten, daß das Gesagte gänzlich Fiction sei.

Und nunmehr möge es uns gestattet sein, dieses Buch so vielen unbekannten oder vertrauten, ehemaligen oder künftigen Freünden, die uns manchmal freündlichst suchen und rufen

und die wir öfters zu vernachlässigen schienen, als einen langen Brief oder als einen langen Besuch zu bieten. So wisset denn, geliebte Seelen, daß wir während dieser Zeit ganz bei eüch waren, sei es, daß ihr bei eüeren Namen genannt oder daß ihr geistig geahnt und getraümt waret, und daß wir die folgenden Wahrheiten mit der ganzen Zärtlichkeit des Herzens und des Geistes für eüch niederschrieben.

Inhalt
des ersten Bandes.

Psychologie
oder
Erkenntniß der Seele.

Erstes Buch.
Die Seele im Vergleich mit Gott und mit dem Körper.

Erstes Capitel.
Was ist die Seele?

Zweites Capitel.
Die Seele im Vergleich mit Gott.

Drittes Capitel.

Die Seele im Vergleich mit dem Körper.

Zweites Buch.

Die Sprache.

Erstes Capitel.

Die Sprache.

Zweites Capitel.

Die zwei Behandlungsarten der Sprache.

Drittes Capitel.

Die drei Sprachengruppen.

Drittes Buch.

Studie über die drei Seelenvermögen.

Erstes Capitel.

Studie über das Empfindungsvermögen.

Zweites Capitel.

Studie über das Erkenntnißvermögen. — Der Rationalismus.

Seite

Drittes Capitel.

Studie über das Erkenntnißvermögen. — Die Vernunft.

Viertes Capitel.

Studie über das Erkenntnißvermögen. — Ursprung der Ideen.

Fünftes Capitel.

Studie über das Erkenntnißvermögen. — Letzter Schritt der Vernunft.

Sechstes Capitel.

Studie über den Willen.

Psychologie

oder

Erkenntniß der Seele.

Erstes Buch.

Die Seele im Vergleich mit Gott und mit dem Körper.

Erstes Capitel.

Was ist die Seele?

I.

Um die Seele zu erkennen, werden wir sie nicht in ihrer Isolirtheit studiren. Wir werden sie studiren in ihrer Beziehung zu Gott und zum Körper.

Der heilige Augustin faßt seine Untersuchungen über die Seele in folgende drei Worte zusammen: „Die Seele in ihrem

„Leibe, die Seele an sich selbst, die Seele in Gott.“ [1]) Das ist der ganze Mensch. Die Seele in ihrer Isolirung, die Seele für sich allein genommen, ist nicht der ganze Mensch. „Die „Seele ist nicht Mensch,“ sagt der heilige Thomas von Aquin. [2]) Bossuet, welcher in diesem Punkte der von Cartesius in seinem Tractate über den Menschen gebrauchten Eintheilung folgt, gliedert sein Buch über „die Erkenntniß Gottes und seiner „selbst“ folgender Maßen: „Die Seele — der Leib — Vereinigung von Seele und Leib — Gott, der Schöpfer der Seele „und des Leibes und der Urheber ihres Lebens.“ [3]) Und der dritte Theil des Werkes ist der anatomischen und physiologischen Betrachtung des Körpers gewidmet.

Wir werden uns an diese Vorgänger halten und dadurch zum Bewußtsein bringen, daß eine Erkenntniß der Seele in ihrer Isolirtheit und Lostrennung von Gott und dem Körper nutzlos, ja unmöglich ist.

Um die Seele und den Leib zu erkennen, muß man vor allem wissen, daß die Seele ein Bild Gottes, der Leib ein Bild der Seele ist. Seele und Leib entsprechen sich in ihrer Gestalt; der Leib ist das Symbol und das Werkzeüg der Seele. Man muß diese Ebenbildlichkeit genauer prüfen, um die Seele durch den Leib und den Leib durch die Seele zu begreifen. Es thut Noth, daß die Wissenschaft der Seele endlich einmal der Wissenschaft des Leibes dienlich werde, daß beide Wissenschaften gegenseitig einander stützen, und daß sie beide von der Wissenschaft über Gott gestützt werden.

Wir wollen damit durchaus nicht eine Vermengung der Wissenschaften, sondern die vergleichende Wissenschaft, — welche zwei Dinge grundwesentlich von einander verschieden sind.

---

1) Quid anima in corpore valeret, quid in seipsa, quid apud Deum. *De quant. animae,* XXXIII.

2) Utrum anima sit homo? 1ª, q. LXXV, art. 4.

3) Es sind das die Ueberschriften der vier Capitel, aus denen die Abhandlung besteht. Das fünfte Capitel ist ein Anhang über den Unterschied zwischen dem Menschen und dem Thiere.

Gewöhnlich ist die Vorstellung, die man sich von der Seele und ihren Vermögen macht, ein auswegloses Labyrinth. Es kömmt dies daher, weil man deren Vorbild nicht in Gott sucht. Die Wissenschaft über den Leib läßt ihrerseits eine ideale Auffassung nicht zu, weil man den Sinn des Nachbildes nicht fassen kann, so lange das Vorbild ungekannt ist. Im Studium des Körpers und beim Studium der Vermögen unserer Seele bemerkt man nur isolirt liegende Punkte, nicht aber das Leben in seiner Totalität und die Einheit des Sinnes.

Um die Wissenschaft über die Seele, die noch aus unzusammengefügten Stücken besteht, zum Ausbau zu bringen, muß die Seele zuerst zu Gott, dann zum Körper in Vergleich gestellt werden.

Wir unternehmen diese doppelte Arbeit, ohne uns anmaßen zu wollen, daß wir sie bis ans Ziel geführt hätten: wir schätzen uns glücklich, wenn es uns gelingt, die Aufmerksamkeit auf diesen Punkt zu lenken und einige ernste Geister auf den Weg eines vergleichenden Studiums der Theologie und Psychologie sowie der Psychologie und Physiologie zu führen.

Bei der ersten Untersuchung stützen wir uns auf die Theologie, wie sie in der katholischen Kirche vorgetragen wird; bei der zweiten auf die Physiologie, wie sie von der gegenwärtigen Wissenschaft gelehrt wird.

Diese doppelte Zusammenstellung hindert uns keineswegs, die Psychologie nach ihrer eigenen Methode zu behandeln, nämlich nach der experimentalen Methode innerer Beobachtung.

Nur wird, wenn sich herausstellt, daß ein gründliches und geordnetes Studium der Seele ein klares Bild des katholischen Dogma über Gott als Resultat erzielt, dies für die Glaübigen eine Auctorität, für die Anderen wenigstens ein merkwürdiges Zusammentreffen sein. Die Ersten werden mit Joubert sagen: „Ich sehe gerne zwei Wahrheiten auf einmal: jeder gute Vergleich gewährt dem Geiste diesen Vortheil." [4]) Die Anderen

4) *Pensées.*

werden, wenn ihnen die psychologische Analyse in sich selbst richtig und der Vergleich begründet erscheint, vielleicht auf den Gedanken gebracht werden, daß auch das andere Glied des Vergleiches wahr sein müsse.

Beginnen wir mit einer ganz kurzen Studie über das Wesen der Seele an sich genommen. Die Idee, die wir so vom Ganzen geben, wird sich alsdann durch die Vergleichung der Seele mit Gott und dem Körper klären und gliedern.

II.

Wenn die Menschen Gott erkennen würden, so würden sie Gott und sich selbst gegenseitig lieben; sie würden sich der Vernunft, der Gerechtigkeit, der Wahrheit mehr befleißen, als sie es bis jetzt gethan haben.

Was ist die Seele? Es ist ziemlich lange her, seit ich so halb und halb erkannt zu haben glaube, was die Seele ist; aber ich habe nie gewagt, es bündig herauszusagen. Es ist zu einfältig, wenn man es lediglich als ein unbestimmtes Wort des frommen Meinens nimmt, und allzu auffallend, wenn man es als wissenschaftliche Realität faßt. Nun, gerade in diesem letzteren Sinne verstehe ich es.

Gegenwärtig will ich denn versuchen, es zu sagen — im Aufblick zu Gott, damit er mich unterstütze und auch das Herz Derer, die mich lesen werden, zum Verständniß disponire.

Was ist die Seele?

Alle Erkenntniß der Seele, die für den Menschen auf Erde möglich ist, scheint mir in den Worten der Genesis enthalten zu sein: „Gott sprach, laßt uns den Menschen machen nach unserem Bild und Gleichniß.“ [5])

Dieser göttliche Text bedarf aber des Verständnisses.

Gott spricht, Gott redet! Was ist denn aber ein Wort Gottes?

---

5) *Gen.*, I, 26.

Ich finde in mir eine doppelte Art von Worten;[6]) ich habe ein inneres, gedachtes Wort; ich habe ein gesprochenes, nach außen entsendetes Wort. Das eine bin ich selbst; das andere ist ein Act, dessen Ursache ich bin.

Hätte ich nicht in mir das innere Wort, so wäre ich nicht actuell erkennend; ich wäre nicht Mensch, oder ich wäre wenigstens nur in der Möglichkeit. Aber ich kann Mensch sein, ohne das, was ich denke, auszusprechen, ohne es durch den Ton nach außen zu articuliren. Mein inneres Wort bin ich; mein aüßeres Wort ist ein Act, oder wenn man will, das Resultat eines freien Actes, den ich setze oder unterlasse, je nachdem ich will.

So lehrt uns der christliche Glaube, daß Gott ein inneres Wort habe, das ewig, nothwendig, unendlich, consubstantial mit Gott, Gott selbst ist; daß Er aber überdies noch Worte reden könne, die nicht Er selbst sind, freie Worte, die Er verschweigt oder ausspricht, wenn Er will und wann Er will. Diese freien, diese aüßeren, von seinem Wesen verschiedenen Worte Gottes sind die Geschöpfe.

Ich nun, ich habe sehr viele Arten zu reden. Ich kann sagen, was ich nicht schaue, was ich nicht fühle, was ich nicht weiß: ich kann lügen und vermöge einer unglaublichen Verkehrtheit des Verstandes und des Willens das Gegentheil von dem behaupten, was ich fühle oder erkenne. Diese Lügen aber, diese leeren Klänge, diese hohlen Hüllen, die meine Seele nicht mit ihrem Lichte und ihrer Liebe erfüllt, nenne ich keine Rede. Ich weiß nicht, was das ist. Menschliches Wort nenne ich das, was mein Mund als ein lebendiges und beseeltes Bild dessen ausspricht, was ich sehe und wirklich in mir fühle.

Der articulirte Laut, den ich auf diese Weise ausspreche, hat eine Seele und einen Leib; denn er faßt zwei Dinge in sich: einen Sinn und ein Zeichen dieses Sinnes, einen Sinn und einen Ton. Was ist der Ton? Der Ton bin ich nicht

6) Conf. *Thom.* 1ª, q. XXXIV, art. 1. u. opusc. XIV. *de natura verbi intellectus.*

selbst; er ist eine Bewegung, die ich durch meinen Mund und meinen Athem in der Luft hervorbringe, in der Luft, einem von meinem Körper ganz verschiedenen Körper. Der Sinn ist das Object selbst, das durch das Wort ausgedrückt wird, oder vielmehr die Idee, die ich davon habe und die durch die Sprache anderen, mir gegenüberstehenden Geistern, die mein Wort hören, vermittelt wird oder vermittelt werden soll.

Ebenso ist es, wenn Gott redet. Sein Wort hat eine Seele und einen Leib. Sein Wort ist die Schöpfung. Der Leib seines Wortes ist die Materie; der Sinn der Schöpfung ist die Welt der Geister.

Ich bedarf der Lebensluft, einer von mir ganz verschiedenen Substanz, um meinem Worte einen Leib geben zu können; und ich kann nur deshalb einen Ton hervorbringen, weil die Materie des Tones meinem Munde bereits gegeben ist. Gott dagegen erzeügt und schafft den Körper seines Wortes gerade dadurch, daß Er redet. Und Er redet nur, um sich vernehmlich zu machen. Sein Wort hat deshalb einen Sinn; es erweckt in den Geistern, an die es sich wendet, die Idee, welche es aussprechen will; und Er schafft diese Geister, indem Er sie beim Namen ruft, Er läßt sie ins Dasein treten, indem Er zu ihnen redet. Und diese Geister sind die Seele seines Wortes.

So ist also die Seele ein Wort aus dem Munde Gottes, das ein Bewußtsein von der Stimme hat, von welcher es ausgesprochen wird.

Oder vielmehr, der ganze ungetheilte Mensch, Leib und Seele mit einander, sind dieses Wort.

Gott sagt: „Laßt uns den Menschen machen nach unserem „Bild und Gleichniß.“ [7]) Dieses Wort Gottes bin ich und ist in gleicher Weise das ganze menschliche Geschlecht. Dieses Wort Gottes ist eins und vielfach. Wenn ich ein Wort ausspreche, so ist es für Mehrere vernehmbar; und wenn Gott ein Wort redet, so schafft Er eine Vielheit von Wesen.

7) *Gen.*, I, 26. Cfr. *ibid.*, 27.

Gott hat also dieses Wort gesprochen und indem Er es sprach, hat Er das menschliche Geschlecht geschaffen.

Wenn ich rede, so vibrirt mein Wort einige Zeit lang in mir und außer mir; dann geht der Ton in die Lüfte aus einander und verklingt. Nicht so, wenn Gott redet. Was Er gesprochen hat, das spricht Er noch, und jedes seiner Worte beharrt in beständiger Schwingung. Jedes seiner Worte ist ein Wesen, das subsistirt und subsistiren wird. Gott stützt es, erhält es, setzt es fort, belebt es, indem Er es fortwährend ausspricht. Das ist der Gedanke der heiligen Schrift, wenn sie sagt: „Gott trägt alles durch das Wort seiner Kraft!“ 8) Die Dinge leben nicht allein vom Wachsthum, das ihnen von außen zukömmt, sondern vorzugsweise vom Worte Gottes, das sie hervorbringt. „Der Mensch lebt nicht allein vom Brode, sondern „vorzugsweise vom Worte, das aus dem Munde Gottes kömmt.“ 9)

So bin ich also ein Wort Deines Mundes, o Herr. Ich lebe, ich bin, weil Du fort und fort, auch in diesem Augenblicke, das Wort aussprichst, das mein Leib, mein Geist und meine Seele ist!

Ja, ich entströme einer Quelle, die Dein Mund ist, o Gott! Die Pulsschläge meines Lebens sind die Schwingungen Deiner Stimme.

Und liegt, o Herr, nicht gerade hier der Grund davon, daß mein Leben aus Wogen sich zusammensetzt, die sich folgen und einander drängen? In meinem Körper bewegt sich alles in Wogen, in Wellen, in Ebbe und Fluth, wie die Klangwellen der Stimme. Mein Denken bewegt sich in der nämlichen Weise; mein Herz ebenfalls. Du bildest uns, alle mit einander und jeden Einzelnen, als Wesen mit successivem Sein, wie ein Gespräch oder ein Lied. Stoß folgt auf Stoß. Wie die Stimme, wie das Licht, wie die Schläge des Herzens, wie das Wachsthum der Pflanzen, wie selbst das Leben unserer Erde, das lediglich ein

8) Portans omnia Verbo virtutis suae. *Hebr.*, I, 3.
9) *Matth.*, IV, 4.

Wechsel ist von Tag und Nacht, von Winter, der zusammenzieht, und von Sommer, der ausdehnt: so verlaüft auch unser Leben in Wallungen, im Wechsel von Aufschwung und Senkung.

Und muß es nicht nothwendig so sein? Alles ist in Perioden von Morgen und Abend geschaffen, sagt die Genesis. Und der heilige Augustin zeigt, was dies sagen will.[10] Das Leben des Wesens, das nicht aus sich selbst ist, bildet immer eine Zusammensetzung aus zwei Momenten: zuerst aus einem Impuls, den Gott gibt; dann aus einer Bewegung der Creatur, die den Impuls empfängt. Uranfänglich ist in uns ohne uns die göttliche Gabe, das Leben so, wie Gott es uns gibt, vorhanden; sodann folgt das Leben, das seine Gestaltung von uns hat. Die Fluth des Lebens an sich ziehen, sie vermindern und ausschöpfen, das ist der Abend, sagt der heilige Augustin; wieder zu Gott zurückkehren, um neüerdings ins Fluthen gebracht zu werden, das ist der Morgen. Das Wesen, das nicht aus sich selbst Sein hat, lebt nicht in anderer Weise. Gott hat die Gnade, sich der Mutter gleich zu stellen, die ihr Kind nährt. Ja, du Quelle meines Seins, auch mein Leben wird nur durch die Fluthen gefristet, die aus Deiner Brust quellen und die ich, wie ein Kind, im fortgesetzten Saugen mit Mund und Brust aus Deinem Herzen schöpfe.

So bin ich denn, mein Gott, in der Reihenfolge meiner Tage und aller meiner Augenblicke ein Wort aus Deinem Munde.

Ich theile aber diese Ehre mit allem dem, was ist und lebt. Jede Creatur ist ein Wort aus Deinem Munde. Das Licht ist, weil Du es nennst, o Herr, und weil Du von ihm sagst: „Es sei."

Zwischen mir und dem Lichte aber obwaltet der Unterschied, daß das Wort, welches ich bin, erhabener und schöner ist, als das Wort, welches das Licht schuf. Denn Du sagst: „Laßt uns „den Menschen machen nach unserem Bild und Gleichniß!" Das Licht ist geschaffen; es besteht fort, weil Dein Wort fortbesteht. Das Wort jedoch, wodurch das Licht geschaffen wurde, ist ein kurz-

---

10) Cfr. Aug. lib. IV. *sup. Gen. ad litt.*, cap. XXII.

hin gesprochenes und um und um fertiges, keineswegs aber ein im steten Wachsthum begriffenes Wort, wie jenes, durch das meine Seele geschaffen wird. Das Wort: „Laßt uns den Menschen „machen nach unserem Bild und Gleichniß" — schreitet immer wachsend vorwärts; es ist eine beständige Aufforderung: Gott fordert sich auf zur Entwicklung und Vervollkommnung des Meisterwerks seiner Schöpfung; denn Er will, daß die Seele das Leben habe und in immer größerer Fülle habe, wie das Evangelium sich ausdrückt.[11]) Und der heilige Augustin sagt, unser Leben bestehe darin, daß wir „in Gott verbleibend durch Ihn fortwährend Werden und Vervollkommnung finden".[12])

Und ist das nicht ganz ersichtlich? Was bin ich denn anderes, als ein unvollkommenes, abhängiges, aber zugleich auch fortschreitendes Wesen, das ohne Unterlaß nach etwas Höherem und Besserem verlangt? „Laßt uns den Menschen machen," sagt mein Schöpfer. Also bin ich noch nicht im Zustande der Vollendung! Und ich werde es auch niemals sein; denn Gott hört nie auf, dieses Wort der Selbstermunterung zu sprechen. Was ist aber damit anderes ausgedrückt, als dies, daß ich ohne Schranke wachsen werde? Nie wird eine Zeit kommen, in der ich keinen Schritt mehr vor mir habe. Das Licht war von Uranfang her, was es heüte ist, was es immer sein wird. Ich aber werde sein, was ich noch nicht bin, und selbst dann werde ich noch einen Abgrund von Hoffnungen haben, und so ohne Ende. Mein Leben, mein Gesetz besteht darin, daß ich in Gott wachse; denn ich bin sein Kind, wohl nur ein Adoptivkind, aber doch so, daß ich durch die Liebe eines allmächtigen Vaters immer höher erhoben werde. „Mein Sohn", sagt die heilige Schrift, „ist ein im Wachsthum fortschreitender Sohn."[13]) Ununterbrochenes Wachsthum ist das einzig denkbare Bild des Unendlichen.

---

11) Ut vitam habeant, et abundantius habeant. *Joann.*, X, 10.

12) Semper ab illo fieri semperque perfici debemus, inhaerentes ei.

13) Filius accrescens. *Gen.*, XLIX, 22.

Ja, sagt unser himmlischer Vater, „laßt uns den Menschen „machen nach unserem Bilde!" Das Bild des Unendlichen ist das unbegrenzte Wachsthum. Und liegt hierin nicht gleichsam der wesentliche Charakter meines Seins? Kann ich je stille stehen? Nein, ich kann es nicht; sobald ich das thäte, wäre mein Leben und mein Glück in eine feste Grenze gebannt. Gott zeügt, sagt das christliche Dogma, ewig seinen Sohn, der selber das Sein hat und dem Vater wesensgleich ist. Ebenso will Er auch ewig jenen anderen Sohn hervorbringen, jenen endlichen und geschaffenen Sohn, der ich bin. Er wird niemals sagen: „Es ist genug;" sondern immer wird Er, mich meinend, das alte Wort wiederholen: „Laßt uns diesen Menschen machen nach unserem Bilde."

Und welcher Mensch fühlt nicht in sich selbst jene immer vibrirende Stimme, die uns zu einem ewigen Wachsthum und einer unabläßigen Erneüerung fortträgt? Der Wein des ewigen Lebens, sagt der Heiland in der heiligen Schrift, wird selber neü sein.[14]) Er wird mehr neü sein, als das alternde Leben der Gegenwart. Unruhe, Hoffnung, Suchen, Verlangen sind hienieden der Grundkern unseres Lebens. Der Mensch ist todt, sobald er aufhört zu hoffen, zu verlangen, zu suchen. Sehnsucht ist die Wurzel der Seele, ihre Quelle, ihre erste Macht. Es ist dies jener Zug des Begehrbaren und Erkennbaren, den man im Grunde der Seele als den Urkeim all ihrer Bewegungen und all ihrer Ideen wahrnimmt.

Und diese Quelle, diese Wurzel ist nicht unfruchtbar. Ihre Triebkraft ist unausgesetzt thätig. Aus diesem Abgrund von Hoffnungen, Begierden, Trieben, aus dieser verworrenen Mitte unausgeschiedener Strahlen und unbestimmter Liebesregungen gehen freie Liebesacte, überlegte Bewegungen und klare Erkenntnisse hervor. Meine Wurzel ist ein Streben nach Licht und Liebe; mein Haupt sollte Licht und mein Herz ein Gluthherd

---

14) Cum illud bibam vobiscum *novum* in regno Patris mei. *Matth.*, XXVI, 29.

heiliger Liebe sein. Denn gedrängt vom Worte Gottes, der sich zur Weiterführung seines Werkes nach dem Plane des ewigen Vorbildes, d. h. zur Ausgestaltung seines Werkes nach dem Bilde seines Wortes und seiner Liebe auffordert, sucht das Princip des Lichtes und der Liebe von meiner Wurzel sich loszumachen und als Saft in mir aufzusteigen, um so seine Schätze zu entfalten, um seine Blüthen hervorzubringen, die voller Schönheit und reich an Licht sind, und aus den Blüthen seine Früchte, die Wohlgeschmack und Güte auszeichnet.

Liegt darin nicht das ganze Leben meiner Seele, und ich muß sogar sagen, das Leben meines Leibes? Und was anderes finde ich in meiner Seele, als diese drei Dinge: eine immer sprudelnde Quelle, die in Licht und Freiheit übergehen will; dann dieses Licht; dann diese Liebe? Diese Quelle gährt und sprudelt in mir ohne meine Zuthat; ihre Wallungen sind in mich hineingelegt. Es sind das Instincte, Triebe, nicht erkannte Ideen und nicht gewollte Bewegungen. Aber dieses reiche, mächtige Gebiet des Instincthaften, Dunklen, Unfreien, Unbestimmten ist mein Seinsquell, meine Kraft, mein Boden, mein Stützpunkt, meine Nahrung, von Gott selbst durch sich selbst oder durch die Natur ohne mich in mir hervorgebracht. Und es ist sodann meine Sache, daß ich diesen Quell mir zu Nutzen mache und das Talent in mir durch eigene That verwerthe. Es ist meine Sache, daß ich mich bestrebe, selber zu verstehen und selber zu thun, was mir zum Ziele gesteckt ist. Es ist meine Sache, daß ich mich bemühe, klar zu erkennen und frei zu gehen.

So ist also uranfänglich das unausgestaltete, instincthafte und dunkle, aber nach Entwicklung strebende Leben in mir; dann die klare Erkenntniß; dann der freie Wille. Das sind die drei Grundmächte meiner Seele. Sie leben in mir, weil Gott ohne Unterlaß meine Seele nach seinem Bilde zu entwickeln und, wie Bossuet sagt, in unseren Seelen eine geschaffene Trinität als Bild der ungeschaffenen Trinität auszuprägen bemüht ist.

III.

Warum aber gebraucht der heilige Text die Worte: „Bild „und Gleichniß“? Mehrere Väter geben uns den Grund davon an. Diese zwei Worte entsprechen dem, was ich von meiner Seele weiß.

Ich finde diese Entwicklung meiner Seelenvermögen in meinem Leibe unter der Einwirkung der Nahrung und der Lebensluft. Ich finde diese Entwicklung in meiner Seele unter dem Einfluß des menschlichen Wortes und durch den Anblick der gewordenen Dinge und ihrer erlaubten und unerlaubten Liebe. Endlich finde ich sie in mir unter dem directen Einfluß Gottes selbst. Und Gott schafft mich nach seinem Bilde, wenn Er mich durch seine indirecten Gaben und durch sein geschaffenes Wort zu Instinct, zu Licht und freier Liebe entwickelt. Sodann schafft Er mich nach seinem Gleichniß, wenn Er in übernatürlicher Güte und Liebe kömmt und sich selbst mir hingibt; wenn Er durch die Gegenwart und den ganz göttlichen Besitz des Vaters, des Sohnes und des heiligen Geistes die drei Sphären meiner Seele erhöht, entwickelt und umgestaltet.

Mein Gott, ich bin also ein lebendiges Wort, das von Deinem Munde ausgesprochen wird. Ich bin, weil Du redest. Ich verharre im Sein, weil Du Deine Stimme nicht schweigen läßt.[15] Ich entwickle mich von dem einen Augenblick zum anderen, weil Dein Wort Schwingungen hat, wie das Licht oder wie die Schallwelle. Ich schreite in einem immer sich erweiternden Leben vorwärts, weil das Wort aus Deinem Munde, das ich bin, ein immer sich erweiterndes Wort ist, ein immer neües

---

15) Verba temporaliter sonantia longe infra me sunt, nec sunt, quia fugiunt et praetereunt; verbum autem Domini mei supra me *manet in aeternum.* S. Aug. *Confess.*, XI,, 6.

Wort der Aneiferung zum Wachsthum und zur Vollendung. Ich habe eine Seele und einen Leib, weil Dein Wort, wie das meine, zwei Dinge an sich hat, ein Zeichen und einen Sinn, eine Seele und einen Leib. Dein Wort hat eine Seele und einen Leib, weil es in der Welt zwei Dinge geben mußte, Gehorsam und Freiheit. Ohne die Materie, die gehorcht, könnte die Welt im Kindesalter der Geister nicht beherrscht werden, und ohne den Geist, der erkennt und liebt, wäre die Welt ohne Zweck gewesen. Das Ziel Deiner Schöpfung, o Gott, liegt einzig und allein darin, daß man sie durch das Wort verstehe. Man redet, um sich verständlich, um sich geliebt zu machen. Du redest also, damit Du erkannt und geliebt werdest. Wenn man aber erkennen und lieben soll, so muß man in irgend einer Weise dem erkannten und geliebten Objecte ähnlich sein. Deshalb schaffest Du uns nach Deinem Bilde. Und da Du, mein Gott, unendlich bist, alles aber, was Du nicht bist, endlich ist, so willst Du, daß ich, Dein Bild, nicht ein an seinem Orte festgebanntes, sondern ein stets wachsendes Endliche sei, ein endliches Bild des Unendlichen. Das ist der Grund meines Fortschrittes und meiner Hoffnung und der unwiderstehliche Zug, der mich fortwährend hinreißt. Da ich aber nicht aus mir selbst bin, so ist wohl nothwendig, daß Du meinem Sein den Anfang gibst: und da Du willst, daß ich sei und daß ich persönlich sei, so ist nothwendig, daß ich denke, daß ich wolle, daß ich unter Deiner Mithilfe durch meinen Verstand und meine Liebe das vollende, was Du anfängst. Es ist also in mir ein Princip, von dem alles ausgeht und in dem Du in mir ohne mich thätig bist; und es sind in mir Consequenzen aus diesem Principe, die ich, nachdem Du zuvor thätig gewesen, im Bund mit Dir selber entwickeln muß. Ich muß durch mein Denken das Licht entwickeln; ich muß durch eine freie, im Lichte entschiedene Wahl meine Liebe und die Bewegung meines Lebens entfalten. Und alles das hat auf eine gewisse Weise auch in meinem Körper statt, weil mein Körper der gefügige und lebendige Ausdruck meiner Seele sein muß. Jedoch, o mein Gott, bist wieder vorzugsweise Du Derjenige, der zuallererst alle diese Dinge in

meinem Körper bildet; Du rufst eine Art materielles Bild von Dir ins Leben, damit mein Körper ein Zeichen, ein Leiter, eine Kraft und eine Stütze sei, durch die meine Seele zu einem Leben nach Deinem Vorbilde gedrängt und vorbereitet wird, wie die articulirte Sprache meine Intelligenz zum Denken anregt und vorbereitet. Es ist das die Kindheit des Lebens, während welcher das Kind Gottes dem Knechte, den irdischen Elementen, die nach der tiefen Lehre des heiligen Paulus dessen Schützer sind, [16]) unterworfen ist. Eine Zeit wird kommen, wo das Kind Gottes frei werden und durch sich selbst, durch seine Vernunft und seine Freiheit in seiner Seele nach dem Bilde Gottes leben wird. Es ist das die kritische Zwischenstufe im Leben; es ist das die Periode des Kämpfens und des Ringens, in welcher der Sohn Gottes nach der Herrschaft über den Knecht und nach dem Muthe streben muß, das vom Knechte erhaltene Leben zu opfern, nach dem Muthe, es zu opfern, um es zu gewinnen. [17]) Am Ende dieser Zwischenperiode tritt der Tod zu uns hinan, um uns zu helfen. Dann, nach dem Leben auf Erden, kömmt die Zeit des vollen und vollendeten Lebens, in welcher der Sohn, der auf die Erde gekommen war, zu seinem Vater emporsteigen soll, um — nicht dessen Güter, sondern ihn selbst, seine Macht, sein Licht, seine Liebe zu erben. Er soll in der Gegenwart, im Anblicke und im unmittelbaren Genusse Gottes in höchster Weise nach dem Bild und Gleichniß Gottes leben. Er soll sich inniger mit der Substanz und dem Leben Gottes einen, als er mit der Substanz der geschaffenen Welt geeint war. So drängt uns also Gott, durch die Kindheit, das Leben und den Tod hindurch, vom Zeichen seines Wortes zu dessen Bedeütung, und von der Bedeütung zum Object selbst überzugehen. Das Object aber ist Er selbst, Er, dessen Ausdruck und Bild wir sind. Man muß den Weg von der Materie zum geschaffenen Geiste, vom geschaffenen Geiste zum unge-

16) *Galat.*, IV, 2.
17) *Marc.*, VIII, 35.

schaffenen gehen. Am Ende werden wir ein vollkommenes Abbild Gottes sein; wir werden eine Hymne sein, die aus seinem Munde kömmt. Was er von Weisheit, von Liebe durch die Jahrhunderte der Jahrhunderte hindurch nach außen wird ausdrücken wollen, das werden wir ausdrücken: unsere vollkommen freie und vollkommen empfängliche Seele wird es sowohl durch sich selbst als durch ihren ganz leüchtenden Körper aussprechen. Zu wem wird sie es sagen? Allererst zu Gott selbst, als Antwort auf seine Inspiration; sodann zu allen anderen Menschen. Von der nämlichen Inspiration erfüllt, werden auch die Anderen ihrerseits Entgegnung geben, Jeder nach Art seiner Stimme und nach dem ewigen Charakter, den Gott ihm verliehen hat. Die Vielheit menschlicher, ewig getrennt bleibender Personen wird in der unmittelbaren und vollkommenen Einheit der nämlichen actuellen Inspiration leben. Und vermöge der Vielheit der seligen Personen in der göttlichen Einheit des Lebens wird zuletzt die ganze Schöpfung ein Bild Gottes sein.

Du, o mein Gott, rief der Prophet, gib Eile der Zeit, gib Geschwindigkeit dem Ziele! Mein Gott, mache, daß wir mit mehr Schnelligkeit und in größerer Zahl unserer Bestimmung entgegengehen; laß, o mein Gott, es Alle verstehen, daß dieses Leben dazu sei, um sich aus der Kindheit, aus der Sklaverei herauszuarbeiten, um in diesem Leben schon wenigstens theilweise in das ewige Mannesalter einzutreten. Dieses gegenwärtige, so mühesame und so wechselvolle Leben ist gleichsam als eine Ringbahn gegeben, auf daß der freie, von Gottes Arm gestützte Mensch durch die Kraft des Muthes und der Liebe es auf sich nehme, seinen Leib, seine Seele und Gott und alle Herzen zu erobern, damit alle mit einander ein Bild Gottes seien. Gib, o mein Gott, daß jeder Mensch noch heüte, und daß die gegenwärtige Gesellschaft schneller und muthiger, in Kraft einer Eroberung aller Herzen durch alle Herzen, nach Deinem Bilde sich neügestalte.

IV.

Wer aber denkt an dieses ideale Ziel? Fast die ganze Menschennatur ist eingeschlafen, hat Bossuet gesagt. Der Mensch schläft und traümt, daß er lebe. Der Sohn der Erde schläft unter der Hülle von Sinneseindrücken, wie das Kind im Busen der Mutter; er hat keine Ahnung vom Zustand des Wachens und gar kein Verlangen nach der Geburt. Die Seele blickt auf, aber diese schattenhafte Welt ist für sie nicht bis zu Gott hinan durchsichtig. Ihr Blick beschränkt sich auf den sichtbaren Horizont, auf den Umkreis der greifbaren Welt. Er glaubt, daß alles Uebrige leer, daß die Athmosphäre nichts, daß die Gestirne Staub und daß die Sonne eine Lampe sei! Er weiß nicht, daß die Erde sich dreht und vorwärts schreitet; er glaubt, sie sei unbeweglich und hafte an einer Stelle.

Auf diesem festen Boden, sagt der Sohn der Erde, muß man sich eine unzerstörbare Wohnstätte einrichten. Man muß leben und herrschen auf der Erde und ihre Güter genießen.

Hat man das gesagt, so ist die Seele verkauft; sie ist Sklavin unter dem Joche der Welt und ihrer uralten Tradition: daß die Reichthümer, die Vergnügungen, die Ehren in ihrer ganzen bösartigen Gestalt, und die eben dazu aufgebotenen Mittel die Herren sind, an welche die Seele mit ihrem Herzen und mit allen ihren Kräften ganz und gar verpfändet ist. Das alte Gefolge der Trabanten dieser Welt bemächtigt sich der Seele: Ehrgeiz, Habsucht, Neid, Stolz, Haß, Furcht, Hoffnung, Zorn und Verzweiflung rauben ihr alle Ruhe. Diese stürmischen Leidenschaften zerreißen sie, während der süße Moder der Lust ihr Innerstes aushöhlt und auflös't.

Werden nicht auf diese Weise die Seelen zu Tausenden und Tausenden vor unseren Augen hingerafft? Ist nicht das die gewöhnliche Straße und die verhängnißvolle Bahn, auf der sie wandeln, bis zu ihrem Tode tief in Schlaf versunken?

Glücklich die Seele, die bei ihrem Eintritt in das Leben diese Geschichte und diesen Ausgang im Voraus sich besieht.

Glücklich die lebenskräftigen Seelen und lichten Geister, die den Weg bis an sein Ende überschauen. Glücklich, wer von den Anderen sich trennt, wenn er die Menschen gleich Heerden, die der Tod führt, hinschreiten sieht, und wer einen anderen Weg aufsucht, sofern es einen gibt, der zum Leben führt!

Glücklich, sage ich, die klarblickenden Geister, die um sich schauen, die denken und einen Punkt beherzigen, auf den die Anderen nicht achten! Und welcher ist dieser Punkt? Dieser allentscheidende Punkt ist der Tod. Glücklich Jene, welche die Bewegung richtig erkennen, von der sie dahingetragen werden, sich nicht für unbeweglich halten auf einer unbeweglichen Erde und den Weg und das Ziel, d. h. die rasche Wanderschaft und den Tod im Auge haben! Wahrer Gesichtspunkt für das ganze Gemälde des Lebens, o Tod! glücklich ist, wer auf dich achtet und wer in deinem Lichte das Leben beurtheilt, bevor er es zu genießen beginnt!

Ein Solcher rafft sich aus dem Traume auf; er erwacht. Seine Augen öffnen sich; er gewahrt das doppelte Gesicht der Dinge, den Anfang und das Ende, das Leben und den Tod!

Aber vielleicht kömmt er nicht zum Verständniß der Sache. Vielleicht hält er den Tod für ein Nichts, das zerstört, das alles Sein aus dem Leben streicht. Dann beginnt für seine Seele die Krisis der Verzweiflung. Herausgetreten aus dem rohen Glück der Sinne ist die Seele leer, heißhungrig, trostlos und beim Anblick des schreckhaften Bildes und unabwendbaren Todes vom Schauder erfaßt. Von Furcht getrieben muß sie sich wieder einwiegen in den Schlaf, der aber nunmehr nur erkünstelt und fieberhaft ist, oder sie muß einen festen Stützpunkt für ihr erwachtes Leben finden.

Dieser Stützpunkt ist die Weisheit, ist die wahre Wissenschaft, der wahre Glaube, der Anschluß an das einzige Unbewegliche, das nicht vergeht und nicht stirbt.

Wenn die Seele in dieser verzweifelten Lage Gott findet, wenn sie auf diesem Scheidewege des Lebens sich nicht in den Abgrund stürzt, sondern in die Höhe richtet, dann beginnt für sie ein neüer Zustand.

Wie aber soll ich sagen, was dieser neüe Zustand sei?

Dieser Zustand ist das Verständniß und die richtige Uebung des Todes; er ist das über seine bisherige Schranke erhobene Leben.

Und was ist der Sinn dieser Worte?

Diese Worte befassen das große Problem des Lebens und des Todes in sich, dessen Lösung unser Buch über die Erkenntniß der Seele versuchen soll.

Zweites Capitel.

Die Seele im Vergleich mit Gott.

I.

Die Art und Weise, auf welche in die Erkenntniß der Seele die richtige Auffassung hineingetragen werden kann, besteht darin, daß man vor allem, und wäre es auch nur mit dem Charakter einer erst zu bewährenden Hypothese, die großartige traditionelle Idee der christlichen Philosophie annimmt, nämlich: unsere Seele ist ein Bild der göttlichen Trinität, was Bossuet so ausdrückt: „Eine geschaffene Trinität, die Gott in unseren „Seelen hervorbringt, stellt uns die ungeschaffene Trinität dar."

Wir machen uns an den Versuch, den Satz: Die Seele ist eine geschaffene Trinität, die von der ungeschaffenen Trinität nach ihrem Bilde ausgewirkt wird, in klares Licht zu setzen.

Wir stellen die Lehre des katholischen Dogma über die Trinität an die Spitze.

„In der Einheit der göttlichen Natur gibt es drei geschie„dene Personen."

„Die drei göttlichen Personen, der Vater, der Sohn und „der heilige Geist [1]) sind gleich groß, gleich ewig, consubstantiell „und machen nur einen Gott aus."

---

1) Die Theologie nennt die drei Personen auch Princip, Wort und Liebe. Das Princip bringt das Wort hervor; die Liebe geht

„Der Vater ist das Princip des Sohnes und des heiligen „Geistes; der Sohn ist vom Vater gezeugt; der heilige Geist „geht von beiden aus."

So lautet das Dogma über das Leben Gottes. Da aber der katholische Glaube uns noch weiter lehrt, daß der Mensch, insbesondere seine Seele, nach dem Bilde Gottes erschaffen sei, so war es eine natürliche Folge, daß die christliche Philosophie von jeher in der Seele das Bild der heiligsten Dreifaltigkeit aufsuchte. Unter den nur einiger Maßen bekannten Vätern der Kirche ist nicht ein einziger, der sich nicht an diese Untersuchung gemacht hätte. [2])

von beiden aus und heißt auch das Band zwischen Princip und Wort. — „Divinae autem personae distinguuntur secundum processionem „*Verbi* a dicente et *amoris connectentis* utrumque. . . . Distinguuntur „divinae personae secundum processionem Verbi a dicente et „Amoris ab utroque." Thom. 1ª, q. XCIII, art. 7, c.

Sohin behauptet das katholische Dogma in Gott eine Dreiheit und eine Einheit, nicht aber in der nämlichen Beziehung, sondern unter verschiedenen Beziehungen: die Einheit in Bezug auf die Natur, die Dreiheit in Bezug auf die Personen. Wenn Jemand sagen würde, die Einheit und die Dreiheit seien in der nämlichen Beziehung prädicirt, so ließe er sich eine doppelte Häresie zu Schulden kommen, während er zugleich zwei in ihren Begriffen widersprechende Sätze aufstellen würde. „Wenn wir die Dreiheit in der Einheit behaupten," sagt der heilige Thomas von Aquin, „so tragen wir nicht die Zahl in die Einheit der „Wesenheit hinein, wie wenn die göttliche Natur dreimal existirte, son„dern wir zählen die Personen, die in der Einheit der göttlichen Natur „enthalten sind, wie man die Mehrheit der Individuen zählt, die zu „einer und derselben Natur gehören." So gibt es zum Beispiel nur eine menschliche Natur, aber mehrere menschliche Individuen. „Cum „ergo dicimus Trinitatem in unitate, non ponimus numerum in „unitate essentiae, quasi sit ter una: sed personas numeratas po„nimus in unitate naturae, sicut supposita alicujus naturae dicuntur „esse in natura illa." 1ª, q. XXXI, art. 1. ad 4ᵐ.

2) Wir stellen hier die Namen der vorzüglichsten Väter oder Kirchenschriftsteller zusammen, die in den Geschöpfen, namentlich in der menschlichen Seele, das Bild Gottes erkannten.

Wir wollen hier nur den heiligen Augustin, den heiligen Bernhard und den heiligen Thomas von Aquin anführen.

„Es gilt mir als wichtig," sagt der heilige Augustin, [3] „daß „die Menschen drei Dinge in sich genau zu betrachten lernen:

Unter den Griechen: Der heilige Irenäus, lib. V, cap. VI u. XVI; — Clemens von Alexandrien, Strom. VI; — Origenes, lib. VI. contra Celsum; — der heilige Athanasius, orat. IV. contra Arianos; — der heilige Basilius, lib. V. contra Eunomium; — der heilige Gregor von Nyssa, de hom. opific., cap. IV. u. orat. XVI; — der heilige Gregor von Nazianz, orat. XIII; der heilige Joannes Chrysostomus, hom. III. apud Damasc., eclog., cap. I; — Theodoret, quaest. XX. in Genes.; — der heilige Cyrillus von Alexandrien, lib. IX. in Joan., dial. VI; — der heilige Joannes Damascenus, de fide, lib. II. cap. XII. u. lib. IV, cap. IV.

Von den lateinischen Schriftstellern: Tertullian, de resurrectione carnis, cap. VI, u. contra Marcion., cap. XII; — Marius Victorinus, de Trinit., lib. I; — der heilige Hilarius von Poitiers, de Trinitate, lib. V, 109 u. 119; — der heilige Ambrosius, Hexaëmeron, lib. VI, cap. VIII; de dign. condit. human., cap. II et III; — der heilige Hieronymus, epist. 146; der heilige Paulinus von Nola, epist. 2; — der heilige Augustin, de Trinit., lib. IX, cap. VII u. VIII, und sonst an verschiedenen Stellen; Tract. in Ps. LIV; Tract. III, in Joan.; — der heilige Petrus Chrysologus, Serm. 120; — Cassiodor, lib. de amicit.; — der heilige Anselm, erste Meditation; — der heilige Bernhard, lib. de Grat., Serm. parv. 1.

3) Vellem, ut haec tria cogitarent homines in seipsis. Dico autem haec tria: *esse, nosse, velle.* Sum enim, et novi, et volo: *sum sciens* et *volens*, et *scio*, me *esse* et *velle*; et *volo esse* et *scire.* In his igitur tribus quam inseparabilis vita, et una vita, et una mens, et una essentia! quam denique inseparabilis distinctio, et tamen distinctio! *Confess.*, lib. XIII, cap. XI. — Anderswo: Miro itaque modo tria ista inseparabilia sunt a semetipsis, et tamen eorum singulum quodque substantia est, et simul omnia una substantia vel essentia. . . . *De Trinit.*, lib. IX, cap. V. — Und weiter unten: Cum itaque se mens novit et amat, jungitur ei amore verbum ejus. Et quoniam amat notitiam, et novit amorem: et verbum

„Sein, Erkennen, Wollen. Ich bin, ich erkenne, ich will. Ich „bin ein Sein, das erkennt und will; ich erkenne, daß ich bin „und will; ich will, daß ich erkenne und sei. Welch ein unzer„trennbares Leben ist das! In drei Geschiedenheiten ist es „ein einziges Leben, eine einzige Seele, eine einzige Wesenheit.... „Diese drei Dinge sind unzertrennlich; jedes von diesen dreien „ist meine Substanz und alle drei mit einander sind nur eine „einzige Substanz.... Wenn die Seele erkennt und liebt, so „ist ihr Wort durch die Liebe mit ihr geeint. Und weil sie ihre „Erkenntniß liebt und ihre Liebe erkennt, so folgt daraus, daß „ihr Wort in ihrer Liebe ist und daß beide mit einander in „dem sind, der liebt und redet."

„Die ewige und selige Dreieinigkeit," sagt der heilige Bernhard, [4]) „der Vater, der Sohn und der heilige Geist, der einige „Gott, der zugleich die höchste Macht, die höchste Weisheit „und die höchste Güte ist, hat nach ihrem Bild und Gleichniß „eine andere Trinität erschaffen, die vernünftige Seele, die in „ihrem Gedächtniß, ihrem Verstand und ihrem Willen „eine Spur der höchsten Trinität aufzeigt."

„Die drei göttlichen Personen," sagt der heilige Thomas, [5]) „sind dadurch von einander verschieden, daß das Wort vom

---

in amore est, et amor in verbo, et utrumque in amante et dicente. *De Trinit.*, lib. IX, cap. X.

4) Beata et sempiterna Trinitas, Pater et Filius et Spiritus sanctus, scilicet summa *potentia*, summa *sapientia*, summa *benignitas*, *creavit quamdam trinitatem* ad imaginem et similitudinem suam, animam videlicet rationalem, quod in ea profert vestigium quoddam illius summae Trinitatis, quod ex *memoria*, *ratione* et *voluntate* consistit. *Serm. parv.* 1.

5) Divinae autem personae distinguuntur secundum processionem Verbi a Dicente et Amoris connectentis Utrumque. . . In creatura rationali, in qua invenitur processio verbi secundum intellectum et processio amoris secundum voluntatem, potest dici esse imago Trinitatis increatae per quandam repraesentationem speciei. In aliis autem creaturis non invenitur *principium* verbi, et *verbum*, et *amor*. 1ª, q. XCIII, art. 7.

„redenden Princip erzeügt ist, und die Liebe vom Princip und „vom Worte als das Band Beider ausgeht. Vom vernünftigen „Geschöpfe, in welchem das Wort in der Erkenntniß sich zeügt „und die Liebe im Willen ausgeht ..., in welchem das Princip des Wortes und das Wort und die Liebe sich findet..., „kann man sagen, daß in ihm ein Bild der ungeschaffenen Drei„einigkeit sei."

An diese erhabenen Väter reihen wir Bossuet an, als kirchlichen Lehrer und Philosophen; sodann Leibnitz.

Bossuet sagt [6]: „Seien wir achtsam auf uns selbst, auf „unsere geistige Empfängniß, auf unser Denken. Wir werden „dadurch eine Vorstellung von jener immateriellen, unkörperlichen, „reinen geistigen Zeügung gewinnen, über die das Evangelium „uns Offenbarungen mittheilt."

„Wer vermöchte es, einen Blick auf dieses wundervolle „Mysterium Gottes zu thun, wenn jene Offenbarungen nicht „gegeben wären? Nachdem wir aber den Glauben haben, so „wagen wir nicht nur, jenes Mysterium zu betrachten, sondern „wir nehmen auch keinen Anstand, ein Bild desselben in uns „zu erblicken; wir wagen es, jene Empfängniß unseres Geistes „auf Gott überzutragen, und wenn wir sie jeder Aenderung, „jedes Wechsels, jeder Unvollkommenheit entkleiden, so übrigt „uns nur die reine, vollkommene, unkörperliche, geistige Geburt „des Sohnes Gottes.... Kehren wir nochmal zu uns selbst „zurück. Wir sind, wir erkennen, wir wollen..... „Erkennen und lieben sind verschieden, aber so unzertrennlich, daß „es eine Erkenntniß ohne Liebe nicht gibt..... Diese drei „Dinge ..... Sein, Erkennen und Wollen, machen eine einzige „Seele aus ....., die weder sein kann, ohne erkannt zu werden, „noch erkannt werden kann, ohne geliebt zu werden; noch „eines dieser drei Dinge von sich lostrennen kann, ohne sich „ganz zu zerstören.... So stellen wir also auf unsere unvoll„kommene und mangelhafte Weise ein unbegreifbares Mysterium

6) VIe. *Élévation sur les mystères.*

„dar. Eine geschaffene Trinität, die Gott in un„seren Seelen hervorbringt, repräsentirt uns die „ungeschaffene Trinität."

Leibnitz sagt: „Es findet sich in Gott die Macht, welche die „Quelle von allem ist; die Erkenntniß, die alle einzelnen „Ideen in sich faßt; der Wille, der nach dem Princip „des Optimismus allen Wechsel oder alle Neüschaffung bewirkt. „Und dies entspricht dem, was in den geschaffenen Monaden „das Subject oder die Basis, das Auffassungs- und „Begehrungsvermögen bildet. In Gott aber sind diese „Attribute absolut unendlich oder vollkommen; in den geschaffenen „Monaden sind sie nur Nachahmungen. . . . . [7]) Es gibt in der „That zwei Principien, aber sie sind beide in Gott, nämlich seine „Erkenntniß und sein Wille. Fügen wir noch ein drittes „Princip hinzu, die Macht. Dieselbe geht sogar der Er„kenntniß und dem Willen voraus, und ist thätig, wie die eine „es zeigt und der andere es befiehlt."

„Einige, wie Campanella, haben diese drei Vollkommenheiten „Gottes die drei Grundprincipien genannt. Einige haben „sogar geglaubt, daß darin eine geheime Beziehung zur Dreiheit „der Personen liege; daß die Macht sich auf den Vater be„ziehe . . .; die Weisheit auf das ewige Wort, das vom „erhabensten unter den Evangelisten λογος genannt wird; und „der Wille oder die Liebe auf den heiligen Geist. Fast alle „Bezeichnungen oder Vergleiche, die von der Natur der geistigen „Substanz hergenommen sind, gehen darauf hinaus." [8])

So stehen die großen Geister, die eine derartige Untersuchung angestellt haben, im Betreff des Resultates und der Vergleichungspunkte mit einander vollkommen im Einklange. [9])

---

7) *Monadologie*, Nr. 48.

8) *Théodicée*, §. 149 et 150.

9) In der *Revue des Cours publics*, vom 3. August 1856, in dem von Ch. Leveque an der Sorbonne vorgetragenen Cursus der Geschichte der Philosophie findet sich die folgende psychologische Analyse: „In der „That, die allgemeinen, ursprünglichen, wurzelhaften Vermögen der Seele

Nur muß man zugeben, daß man in dieser Frage noch nicht

„sind unter sich eben so verschieden, wie ihre Acte. Erkennen ist nicht „Handeln und nicht Fühlen; Handeln ist nicht Fühlen und nicht Er„kennen; Fühlen ist nicht Erkennen und nicht Handeln. Die Seele „weis't also wenigstens drei Arten von Acten oder Erscheinungen auf, „von denen aber keine auf die andere zurückgeführt werden kann." Dies ist übrigens heützutage allgemeine Lehre.

„Es gibt im Menschen drei Arten von Vermögen," sagt Cousin, „die aber immer in einander übergreifen und nie anders, als gleich„zeitig thätig sind, von der Analyse jedoch zum Behufe eines genaue„ren Studiums gesondert werden.... Außer dem Begehrungs- und „dem Gefühlsvermögen hat der Mensch auch das Erkenntnißvermögen" — Du vrai, du beau et du bien, 1re leçon —. Und in einer Note fügt der Auctor bei: „Mit einigen mehr den Ausdruck als die Sache „betreffenden Ausnahmen ist diese Classification der menschlichen Ver„mögen heützutage allgemein angenommen und bildet die Grundlage „für die Psychologie unserer Zeit." — Wir werden sehen, daß sie sich auch in den Vätern findet, und insbesondere findet sie sich beim heiligen Thomas mit einer unvergleichlich größeren Präcision, als in einem anderen Auctor.

Wir haben auch einen höchst interessanten, von Marquis de Cavour an uns gerichteten Brief in Händen über ein inedirtes Werk Rosmini's, welches sich ganz und gar auf die Idee gründet, „daß die erhabene „Lehre über die heiligste Dreifaltigkeit in der einfachen rationellen On„tologie ihren Reflex finde." Wir ziehen aus der gelehrten Analyse folgende Stelle aus:

„Ich glaube nun gezeigt zu haben, wie wir durch ein einfaches „Reflectiren über die natürlichen Urwahrheiten uns dazu erheben kön„nen, Gott unter einem dreifachen Gesichtspunkte zu betrachten: 1. als „den Schöpfer der endlichen Realitäten. 2. als den Erleüchter der ge„schaffenen Intelligenzen; 3. als den Sittenbildner eben dieser Intelli„genzen, wenn sie ihn nicht zurückstoßen und er sich ihnen als das „höchste Gut zeigt."

„Um die natürliche Theologie in ihrem ganzen Kern zu erfassen, „brauchen wir nur diese drei großen Begriffe zu verbinden und zu syn„thetisiren. Ich will mich zu dem Behufe eines Wortes des heiligen „Thomas bedienen und sage mit ihm: Ens, Verum et Bonum con„vertuntur, et sunt idem re, licet ratione differant."

zu voller Präcision gekommen ist. [10]) Der Grund ist folgender:

„Hier steht die rein rationelle Ontologie am Ziele ihrer Kräfte. „Der heilige Thomas behauptet, daß das Mysterium der göttlichen „Trinität von der Vernunft allein nicht hätte erkannt werden können, „und diese Lehre ist, ohne gerade zum Glaubensinhalt zu gehören, doch „in dem Grade beachtenswerth, daß alle theologischen Schulen sich „daran gehalten haben."

„Doch steht mit diesem nicht in Widerspruch, wenn man behauptet, „daß diese so sehr verschiedenen Begriffe wenigstens drei verschiedene „Beziehungen Gottes zum Menschen in sich befassen. Als das höchste „Sein sehen wir ihn in Bezug zu unserem Gefühlsvermögen.... „Als die höchste Wahrheit steht er in Bezug zu unserer Intelligenz. „Als das höchste Gut steht er in Bezug zu unserem Willen. Alle „Thätigkeiten, deren Träger die Seele ist, lassen sich auf drei Classen „zurückführen, auf das Fühlen, Erkennen und Wollen, und das mo- „ralisch gute Wollen ist immer eine Entwicklung der Liebe.... Wenn „nun die christliche Religion mich lehrt, daß in Gott drei geschiedene „Personen sind, die aber von einander lediglich durch die entgegenge- „setzten Beziehungen differiren, und daß außer diesen drei wechselseitigen „Beziehungen alles in Gott absolut eins ist, so gebe ich gerne zu, daß „die Offenbarung mich über einen Abgrund hinweggehoben hat, der „ohne sie unübersetzbar wäre; mein Denken aber erfreüt sich in der „Erkenntniß, daß diese drei Beziehungen Gottes zum Menschen wenig- „stens ein Reflex und etwas mehr seien, als eine einfache Spur jener „inneren Relationen, die mich mein Glaube in Gott anbeten lehrt und „die vermöge jener ewigen Acte da sind, welche von der Kirche die „Zeügung des Wortes und das Hervorgehen der Liebe genannt werden „und für unsere auf dieser irdischen Laufbahn nur so unvollkommen „vollbrachten Acte der Erkenntniß und der Moralität das Prototyp „bilden."

10) Die Theologen, die sich von jeher viel mit dem betreffenden Text der Genesis — I. 26. — beschäftigten, kamen hier auf verschiedene Fragen.

I. Da die Bibel sagt: »ad imaginem nostram« —, so behauptete man, der Mensch als Bild sei nicht ein Bild Gottes, sondern nur ein Bild vom Bilde Gottes. »Fecit Deus hominem non imaginem, sed ad imaginem — »ἐποιησε γαρ ὁ θεος τον ἀνθρωπον οὐκ εἰκονα. ἀλλα κατ' εἰκονα« — sagte Philo — in libro: Quis rerum div. haeres —. »Filius »imago est,« sagt Marius Victorinus, »homo vero ad imaginem.«

Von den drei Vergleichungsgliedern, die im Menschen den drei göttlichen Personen entsprechen, ist das erste ganz unent-

---

— *De Trinit.*, lib. VI, cap. I. Cfr. St. August., *de dec. chord.*, cap. VIII. — *de divers. quaest.*, quaest. LI. — St. Hilar. in Psalm. CXVIII, 7. — „Dei imago Verbum ejus est," sagt Clemens von Alexandrien; „... at imago Verbi est homo." Bei Theodoret — dialog. 2. contra haeres. — ist sogar die Menschheit Jesu ein imago Filii genannt: „Non enim Paulus dixit: *conformes Filii Dei*, „sed *conformes imaginis Filii ejus:* ostendens, aliud esse Filium, „aliud imaginem ipsius. Etenim Filius divinas paternae virtutis „notas in se ferens imago est Patris, quandoquidem et similes ab „similibus geniti genitorum verae sunt imagines filii. At homo ille, „quem Christus portavit, imago est Filii."

Damit wurde weiter noch die Ansicht verbunden, nicht Christus als Logos im Schooße des Vaters, sondern Christus als incarnirt sei das Prototyp des Menschen, wobei natürlich vorausgesetzt wird, daß Christus die menschliche Natur angenommen hätte, auch wenn der Mensch nicht gefallen wäre.

Daraus ergeben sich Vorstellungen, wie die folgenden: „Non exclusa „igitur interioris mentis similitudine ad illam quoque formosissi- „mam speciem dicitur homo creatus, in qua creatis omnibus Deus „se homini conspicuum exhibuit." Eugubin. — „Fecit hominem „Deus, id utique, quod finxit — i. e. corpus —. Ad imaginem „Dei fecit illam i. e. Christi.... Ita limus ille, jam tunc imagi- „nem induens Christi futuri in carne, non tantum Dei opus erat, „sed etiam pignus" — pignus scil. incarnationis —. Tertull., *de Resurrect. carn.*, cap. VI. — „Atque Deo Deus assistebat agenti — „Cum Dominus faceret Domini sub imagine plasma. — Christus „forma Patris: nos Christi forma et imago. — Condimur in faciem „Domini bonitate paterna — Venturo in nostram faciem post sae- „cula Christo." — Prudent., *in Apoth.*

II. Weiter frägt sich, ob der Mensch ein Bild der göttlichen Wesenheit ist, die nur **eine** ist, oder ein Bild der Personen, die **drei** sind. Im ersten Falle ist zur Ebenbildlichkeit des Menschen mit Gott nicht eine Dreimomentlichkeit des menschlichen Wesens nothwendig, sondern nur eine einzelne bestimmte Eigenschaft.

Als solche Eigenschaften werden von den kirchlichen Schriftstellern die verschiedensten genannt; bald die **bewußte Erkenntniß**, bald

wickelt und nur die zwei letzten entwickelt, während in Gott alle drei Vergleichungspunkte entwickelt und actuell sind. Es

---

der freie Wille, bald die Herrschaft des Menschen über die Welt, bald die christliche Tugend, bald der uns innewohnende heilige Geist, bald die Unsterblichkeit. Und wer die Ebenbildlichkeit des Menschen mit Gott an einer Stelle in der Erkenntniß findet, findet sie ein anderes Mal in der Herrschaft über die Welt; wer sie das eine Mal in der Herrschaft findet, findet sie ein anderes Mal in der Tugend; wer sie das eine Mal in der Tugend findet, findet sie das andere Mal in der Unsterblichkeit; selbst so weit geht dies, daß, wer sie das eine Mal nur in einer einzigen Eigenschaft findet, sie ein anderes Mal in irgend einer Dreimomentlichkeit des menschlichen Wesens sucht.

„Sumus ad imaginem Dei *secundum notionem animae ad mentem „pertinentem.*" Diodach., cap. XVII. *de perfect. spirit.* — „Imago „et similitudo non ad corpus refertur, sed *ad mentem et ratiocinationem.*" Clem. Alex., 2. Strom.

„*Liberum et sui arbitrii et suae potestatis* invenio hominem a Deo „institutum, nullam magis imaginem et similitudinem Dei in illo „animadvertens, quam ejusmodi status formam. . . . Oportebat igitur, „imaginem et similitudinem Dei liberi arbitrii et suae potestatis „institui, in qua hoc ipsum imago et similitudo Dei deputaretur, „arbitrii scilicet libertas et potestas." — Tertull., *contra Marc.*, cap. V et VI. — Tu vero propterea es ad imaginem et similitudinem Dei, quoniam uti Deus sui juris ac potestatis est, *ita etiam tu potestatis es tuae.* Macar., hom. XV.

„Neque ergo secundum corpus, neque secundum animam, „sed propter solum *principatum*, eo quod in omnia, quae sunt in „terra, dominatus viro concessus est, imago dicitur." Theodoret., ad I. *Cor.*, XI. 7. — „Anima regiam excelsamque dignitatem in „eo demonstrat, quod nullius dominio subjicitur. . . . Praeterea „imaginem esse naturae omnibus imperantis nihil aliud est, quam „*cum regia dignitate naturam illam esse conditam.*" Greg. Nyss., *de hom. opif.*, cap. IV. — „Igitur *ad dominationis imaginem* factus est „homo, non ad aliud quidpiam." S. Chrysost., hom. X. in Genes.

„Quid est: secundum imaginem? Deus est sanctus. *Si nos sancti sumus, ad imaginem Dei sumus. Si justitiam persequimur, „imago sumus Dei.*" Gabalit., orat. V. *de mundi opific.*

kann dem nicht anders sein, weil eben der Mensch nicht ganz Act ist, wie Gott, und weil insbesondere sein inneres Princip

---

Clemens von Alexandrien — Strom. lib. II. — citirt aus Platon die Texte: „Temperans carus est Deo, quia similis est ei“ — *de Legib.*, lib. IV. —. „Fuga mali est similitudo Dei.“ *Theaetet.* — Cfr. Cyrill., *contra Anthropom.*, cap. II u. III.

„Quid vero aliud intelligendum est in ipsa, qua homo con-„ditus est, Dei imagine, *nisi perennitatis insigne,* quam perennitatem „non solum animae non ademptam, sed etiam corpori agnoscis „resurrectionis virtute reparatam.“ *Faust. Regiens.*, cap. I de lib. arbitr.

Andere Väter begnügten sich damit nicht, sondern verlangten im Menschen ein Bild der Trinität. Der heilige Augustin und der heilige Petrus Damianus drücken den Gedanken derselben ganz bestimmt aus: „*Nostram* certe, quia pluralis est numerus, non recte diceretur, „si homo ad unius personae imaginem fieret, sive Patris, sive „Filii, sive Spiritus sancti. Sed quia fiebat *ad imaginem Trinitatis,* „propterea dictum est: *ad imaginem nostram.*“ St. August., *de Trinit.*, lib. XII, cap. VI. „Homo non ad unius personae, sed ad „*totius Trinitatis* est creatus imaginem. Unde non legitur: *Faciam* „*ad imaginem meam*, sed: *Faciamus ad imaginem nostram.*“ Opusc. I. *de fide orthod.*, cap. I. — Cfr. St. Thom. 1[a], q. XCIII, art. 5.

Selbstverständlicher Weise muß man, damit alles zutreffe, im Menschen eine doppelte Procession finden, die der doppelten Procession in Gott analog steht. Die Väter fanden sie im Erkennen und im Wollen.

„Est quaedam imago Trinitatis *ipsa mens* — i. e. der selbst-„bewußte Geist —, et *notitia* ejus, quae est proles ejus et de se „ipsa verbum ejus, et *amor* tertius, et haec tria unum atque una „substantia sunt.“ St. August., *de Trinit.*, lib. IX, cap. XII. — Ganz das Gleiche sagt er *Confess.*, lib. XIII, cap. XI; nur setzt er *esse* statt mens. „*Sum* enim, et *novi,* et *volo.* Sum sciens et volens; „et scio, me esse et velle; et volo esse et scire. In his igitur „tribus quam inseparabilis vita!“ — Ein neües Moment führt er aber *de Trinit.*, lib. X. in die Untersuchung ein: die memoria. Sohin machen memoria, intelligentia — i. e. notitia — u. voluntas — i. e. amor — im Menschen das Bild Gottes aus, was er wieder in dem Satze zusammenfaßt: „Memini, me habere memoriam et in-

im Zustand der Potentialität ist. Das erste Vergleichungsglied ist in Gott wesentlich activ und heißt **Vater**; im Menschen

---

„telligentiam et voluntatem: et intelligo, me intelligere et velle „atque meminisse: et volo me velle et meminisse et intelligere — „et haec tria unum, una vita, una mens, una essentia." *De Trinit.*, lib. X, cap. XI. — Uebrigens bleibt der heilige Augustin hier nicht einseitig stehen, sondern wie in der memoria, intelligentia u. voluntas, so findet er überall das Bild der Trinität: in der Thätigkeit der Sinne — *de Trinit.*, lib. XI. —, im Organismus des Körpers — *de divers. quaest.*, quaest. LI —, in der Wissenschaft, im Glauben, in der Weisheit — *de Trinit.*, lib. XII, XIII, XIV —.

Der Gedanke Augustin's durchdringt die ganze Patristik. „Licet „anima unius sit naturae, tres tamen in se dignitates habet, id „est intellectum, voluntatem et memoriam. . . . Nam sicut ex Patre „generatur Filius, et ex Patre Filioque procedit Spiritus sanctus: „ita ex intellectu generatur voluntas, et ex his item ambobus „procedit memoria. . . . Et sicut Deus Pater, Deus Filius, Deus „Spiritus sanctus est, non tamen tres Dii sunt, sed unus Deus „tres habens personas, ita et anima intellectus, anima voluntas, „anima memoria, non tamen tres animae in uno corpore, sed una „anima tres habens dignitates: atque in his tribus ejus imaginem „mirabiliter gerit in sua natura noster interior homo." St. Ambros., *de dignit. condit. hum.*, cap. XI. — „Quod ad imaginem factum in „homine dicitur, intelligens significat et liberum ac sui juris — *το „μεν γαρ κατ᾽ εἰκονα το νοερον δηλοι και αὐτεξιον* —." St. Damasc., lib. XII, cap. XII. — Cfr. St. Greg. Nyss., *de hom. opif.*, cap. IV. — Cyrill. Alexandr., lib. IX. in Joan.

Vom betretenen Wege weicht **Hugo Etherianus** wieder ab, der in der Concupiscenz, in der Vernunft und in den spannenden Affecten — concupiscentia, ratio, ira — die Trinität sucht. *Biblioth. Patrum*, tom. IX.

Der heilige Chrysostomus, der den Vorzug des Menschen vor allem in dessen Herrschergewalt sucht, läßt diese Auffassung auch hier einfließen: „Homo imago dicitur ob intelligendi vim, ob rationalem „facultatem, ob liberum arbitrium ac denique *propter regiam digni- „tatem, quam in res omnes terrenas obtinet.*" *Apud Damascen.*, eclog. cap. I. — Cfr. Philopon., *de opif.*, cap. XIX.

aber ist es wesentlich passiv und sollte eigentlich Mutter heißen, gerade weil die Creatur nicht primäre, sondern secundärer

---

III. Ist mit dem Worte „imago" ein anderer Begriff zu verbinden, als mit dem Worte „similitudo", oder sind beide Ausdrücke synonym?

Hiebei kommen die scholastischen Philosophen und Theologen gewöhnlich auf den heiligen Augustin zurück, der irgendwo die Bedeütung der Worte: aequalitas, imago und similitudo zu bestimmen sucht. „Imago et aequalitas et similitudo distinguenda sunt. Quia ubi „imago, continuo similitudo, non continuo aequalitas: ubi aequa-„litas, continuo similitudo, non continuo imago: ubi similitudo, „non continuo imago, non continuo aequalitas." Zur Erlaüterung gibt er folgende Beispiele: „Ubi imago, continuo similitudo, non „continuo aequalitas: ut in speculo est imago hominis, quia de „illo expressa est; est etiam necessario similitudo; non tamen „aequalitas, quia multa desunt imagini, quae tamen insunt illi „rei, de qua expressa est. — Ubi aequalitas, continuo similitudo, „non continuo imago: velut in duobus ovis paribus, quia inest „aequalitas, inest et similitudo; imago tamen non est, quia neu-„trum de altero expressum est. — Ubi similitudo, non continuo „imago, non continuo aequalitas: omne quippe ovum omni ovo, „in quantum ovum est, simile est, sed ovum perdicis, quamvis „similis sit ovo gallinae, nec imago tamen ejus est, quia de illo „expressum non est; nec aequale, quia brevius et alterius generis „animantium." Hiebei ist aber Nachdruck zu legen auf das Wort „continuo"; denn was nicht nothwendig der Fall ist und deshalb nicht jedesmal zutrifft, kann wenigstens in bestimmten Fällen Statt haben. „Sed ubi dicitur *„non continuo"*, utique intelligitur, quia esse ali-„quando potest. Potest ergo esse aliqua imago, in qua sit etiam „aequalitas — die similitudo liegt nach dem heiligen Augustin ohnehin „schon in der imago; . . . intelligitur etiam, aliquando aequalitatem „non solum similitudinem habere, sed etiam imaginem; . . . potest „et similitudo esse, ubi et aequalitas et imago sit. . . . Sic Dei „Filius non solum est imago Patris, quia de illo est, et simili-„tudo, quia imago, sed etiam aequalitas." *De divers. quaest.*, qu. LXXIV.

Da nun alle similitudo, die der Mensch mit Gott hat, dem Vorbilde Gottes nachgeformt ist, so ist auch alle similitudo hominis cum Deo ein imago Dei, und der heilige Augustin konnte zwischen einer

Ursache ist. So erkennt denn Jeder auf den ersten Blick in der Seele die Intelligenz und den Willen, das Licht und die Liebe;

---

similitudo Dei und imago Dei nicht mehr unterscheiden — Quaest. IV. in Deuteron. und *de divers. quaest.*, qu. LI. — Deshalb redet er von einer destructio imaginis, während doch nach seiner eigenen Lehre eine solche nicht Statt haben kann: „Omnes facti sunt ad imaginem „Dei, nisi terrenis cupiditatibus conterant, quod ille formavit." — *In Psalm.* LVII. — Anderswo: „Quare imaginem Caesaris Creatori „vestro ostendebatis, et ejus imaginem in vestris cordibus de„lebatis?"

In einem ähnlichen Sinne sagt der heilige Ambrosius: „Fu„giamus ergo haec mala et transformemus animam nostram ad „illam imaginem Dei et similitudinem. Fuga malorum similitudo „Dei est et virtutibus imago Dei acquiritur. Ideo qui nos pinxit „quasi auctor, pinxit virtutum coloribus." — *De bono mort.*, cap. V.

Petavius beruft sich in dieser Frage auf *Gen.*, V, 3: „Genuit „Adam ad imaginem et similitudinem suam" —, in welcher Stelle similitudo, wie er sagt, gewiß nicht das bedeuten kann, was sich sonst die Theologen darunter denken. Und auf *Coloss.*, III, 10: „Induite „novum hominem, qui renovatur secundum imaginem ejus, qui „creavit illum." — Cfr. St. Cyrill. Alex., *contra Anthropomorph.*, cap. V. — Origen., lib. VI. *contra Cels.* — Philopon., lib. VI. *de mundi creat.* — St. Petrus Chrysol., *serm.* 120.

Allein, kann man nicht unterscheiden zwischen einer doppelten similitudo, zwischen einer similitudo, die bloße Aehnlichkeit ist, und einer similitudo, die zum Gleichniß wird? zwischen einer similitudo, die tiefer steht, als das Bild, und einer similitudo, die als auszeichnender Charakter noch zum Bilde hinzutritt und dasselbe perfectionirt? Mit anderen Worten: Kann man nicht imago als den weiteren Begriff fassen, als einen Gattungsbegriff, dessen Species sind: imago similis und imago dissimilis — imago similis, aber doch noch mehr als ein Bild, und imago dissimilis, aber trotz seiner Verunstaltung doch noch ein Bild? Mit anderen Worten: Gibt es im Menschen nicht ein doppeltes Bild Gottes, und zwar so, daß das eine Bild nicht aus dem anderen sich herausentwickelt, und das eine fehlen kann, während das andere da ist? Mit anderen Worten: Gibt es im Menschen nicht ein doppeltes Leben, ein natürliches, das nach dem Bilde Gottes ist, und ein übernatürliches, das ebenfalls nach dem Bilde Gottes ist?

aber von dem ersten und hauptsächlichsten Quellpunkt, aus dem diese beiden hervorsprudeln, hat man keine klare Anschauung, gerade

---

Das ist aber in der That der Fall; nur hat sich in der Theologie noch Niemand hervorgethan, der im übernatürlichen Leben das Bild genau geprüft und jene Dreimomentlichkeit herausgestellt hätte, die der heilige Augustin im natürlichen Leben der Seele aufdeckte. Wie wir oben sub Nr. II. bemerkten, haben in Hinsicht auf die Ebenbildlichkeit meist nur partiale Gesichtspunkte bei den kirchlichen Schriftstellern vorgewaltet.

Die theologische Sprache drückt also mit imago die natürliche, mit similitudo die erst noch zu prüfende, aber doch gewiß vorhandene übernatürliche Aehnlichkeit des Menschen mit Gott aus.

Wenn Clemens von Alexandrien sagt: „Id quod est ad „imaginem, statim in ipsa generatione homo accepit, ut autem ad „similitudinem sit, postea in consummatione — i. e. in visione Dei „— est capturus“ — lib. II. Strom. — oder Tertullian: „Imago „in effigie, similitudo in aeternitate censetur“ — *de bapt.*, cap. V. — oder der heilige Irenäus: „Caro plasmata est secundum „imaginem Dei, spiritus secundum similitudinem“ — lib. V, cap. 16. — cfr. St. Aug., *de divers. quaest.*, q. LI. —: so ist dies nur eine einzeln stehende Abweichung.

Haben aber die Worte: imago und similitudo auch in der Genesis die fragliche Bedeutung? Allerdings; denn der erste Mensch wurde in statu gratiae geschaffen. Cfr. St. Thom., 1ª, q. XCV, art. 1.

IV. Ganz umfassend, wie er immer ist, behandelt diesen Gegenstand der heilige Thomas, 1ª, q. XCIII. — Ausgehend vom Begriffe „similitudo“ unterscheidet er ein Doppeltes: eine similitudo per modum vestigii und eine similitudo per modum imaginis. „Non „quaelibet similitudo ad rationem imaginis sufficiens invenitur.“ *De Verit.*, q. X, art. 7. — Den Grund dieser Unterscheidung bestimmt er so: „Imago repraesentat secundum similitudinem speciei; „vestigium autem repraesentat per modum affectus, qui sic repraesentat suam causam, quod tamen ad speciei similitudinem non „pertingat.“ 1ª, q. XCIII, art. 6. — Diese repraesentatio secundum similitudinem speciei besteht darin, daß die Eigenschaften des Urtypus, und zwar gerade dessen auszeichnende Eigenschaften dargestellt werden. *Ibid.*, art. 2. — Die zweite Art der Repräsentation liegt darin, wenn man aus der Wirkung die Eigenschaften der Ursache erkennt, ohne daß jedoch diese Eigenschaften der Ursache wirklich auch in

so, wie man in der Natur Anfangs die Wärme und das Licht fühlte und sah, aber erst lange Zeit nachher durch eine gelehrte

---

der Wirkung vorhanden wären. „Sic impressiones, quae ex motu „animalium relinquuntur, dicuntur vestigia: et similiter cinis dicitur „vestigium ignis et desolatio terrae vestigium hostilis exercitus.“

Was ist nun das Wesen Gottes? Non solum est et vivit, sed etiam intelligit. . . . Est in eo processio personarum, Verbi a Dicente et Amoris ab Utroque. Dieses Erkennen und Lieben und dieses Hervorgehen des Wortes vom Redenden und der Liebe aus Beiden stellt nur das vernünftige Geschöpf dar, denn nirgends sonst findet sich ein Erkennen und eine Liebe. Also ist nur der Mensch, und zwar nur der vernünftige Theil desselben eine similitudo Dei per modum imaginis. Der Leib des Menschen und dessen Sinnesthätigkeit ist die sichtbare Erscheinung dieses Bildes, und die unvernünftigen Wesen sind nur similitudines per modum vestigii.

„Quantum ad similitudinem divinae naturae pertinet, creaturae „rationales videntur quodammodo ad repraesentationem speciei per„tingere, in quantum imitantur Deum non solum in hoc, quod est „et vivit, sed etiam in hoc, quod intelligit: aliae vero creaturae „non intelligunt, sed apparet in eis quoddam vestigium intellectus „producentis, si earum dispositio consideretur. Similiter cum in„creata Trinitas distinguatur secundum processionem Verbi a Di„cente et Amoris ab Utroque: in creatura rationali, in qua inve„nitur processio verbi secundum intellectum, et processio amoris „secundum voluntatem, potest dici imago Trinitatis increatae per „quandam repraesentationem speciei. In aliis autem creaturis non „invenitur principium verbi et verbum et amor, sed apparet in eis „quoddam vestigium, quod haec inveniantur in causa producente.“ 1^a^, q. XCIII, art. 6. in corp. et ad 4.

Nun aber erkennt die Vernunft des Menschen sowohl Gott als sich selbst als die Welt. Wodurch wird demnach die Seele vorzugsweise das Bild Gottes, durch die Erkenntniß des Unendlichen, oder durch die Erkenntniß ihrer selbst, oder durch die Erkenntniß der Welt? Der heilige Thomas und der heilige Augustin hielten auch diese Frage einer Prüfung für werth.

„Triplex cognitio in mente nostra invenitur: cognitio sci„licet, qua mens cognoscit Deum, et qua cognoscit seipsam, et „qua cognoscit temporalia. In illa cognitione, qua mens tem„poralia cognoscit, non invenitur expressa similitudo Trinitatis

Entdeckung auf das dritte Element, die Electricität kam, deren doppelartiges ruhendes Fluidum sowohl Licht als Wärme hervorbringt.

„increatae, neque secundum conformationem, quia res materiales „magis Deo sunt dissimiles, quam ipsa mens, unde per hoc, „quod mens earum scientia informatur, non efficitur Deo magis „conformis. Similiter neque secundum analogiam, eo quod res „temporalis, quae sui notitiam parit in anima vel intelligentiam „actualem, non est ejusdem substantiae cum mente, sed extraneum „a natura ejus; et sic non potest per hoc increatae Trinitatis con„substantialitas repraesentari. — Sed in cognitione, qua mens no„stra cognoscit seipsam, est repraesentatio Trinitatis increatae secun„dum analogiam, in quantum hoc modo mens cognoscens seipsam „verbum sui gignit, et ex utroque procedit amor. Sic Pater se„ipsum dicens Verbum suum genuit ab aeterno, et ex Utroque „procedit Spiritus sanctus. — Sed in cognitione, qua mens ipsum „Deum cognoscit, mens ipsa Deo conformatur, sicut omne co„gnoscens, in quantum hujusmodi assimilatur cognito. Major „autem est similitudo, quae est per conformitatem, ut visus ad „colorem, quam quae est per analogiam, ut visus ad intellectum, „qui similiter ad sua objecta comparatur. Unde expressior simili„tudo Trinitatis est in mente, secundum quod cognoscit Deum, „quam secundum quod cognoscit seipsam. Et ideo proprie imago „Trinitatis est in mente, secundum quod cognoscit Deum primo „et principaliter; sed quoddammodo et secundario, et secundum „quod cognoscit seipsam, et praecipue, prout se considerat, ut „est imago Dei, ut sic ejus consideratio non sistat in se, sed pro„cedat usque ad Deum. — Cfr. 1ª, q. XCIII, art. 8. — In „consideratione vero rerum temporalium non invenitur imago, sed „similitudo quaedam Trinitatis, quae magis potest ad vestigium „pertinere.“ — *De Verit.*, q. X, art. 7. — St. Aug., *de Trinit.*, lib. XII, cap. IV.

Diese Gotteserkenntniß und Gottesliebe kann wieder auf einer dreifachen Stufe sich befinden. Entweder hat nämlich der Mensch bloß die Potenz zur Erkenntniß und Liebe Gottes ohne Bethätigung derselben; oder der Mensch erhebt sich durch Glaube und Liebe wirklich in den Zustand der Gnade; oder er ist schon in die Vollendung eingegangen und erkennt und liebt, wie man das im Himmel thut. „Imago Dei „tripliciter potest considerari in homine: Uno quidem modo,

Was endlich den Geist beim Erforschen der drei Seelenvermögen verwirrt und trübt, ist der Umstand, daß man immer ein einzelnes für sich allein nehmen will, während sie doch im Grunde consubstantiell und eine und dieselbe Sache sind. Die gegenseitige Durchdringung unserer Seelenkräfte ist eine Wahrheit, die dem entspricht, was man in der Theologie das Ineinandersein — circuminsessio — der drei göttlichen Personen nennt.

Nach diesen Voraussetzungen wollen wir es versuchen, durch die Beobachtung unserer Seele jenen grundwichtigen Vergleich ins Klare zu bringen.

II.

Wenn ich mich sammle, wenn ich die Augen schließe, um in mir selbst einzukehren, was gewahre ich da beim ersten Anblick?... Ein verworrenes Gemenge.

„secundum quod homo habet aptitudinem naturalem ad intelligen-„dum et amandum Deum: alio modo, secundum quod homo actu „vel habitu Deum cognoscit et amat, sed tamen imperfecte: tertio „modo, secundum quod homo Deum actu cognoscit et amat per-„fecte. . . . Prima ergo imago invenitur in omnibus hominibus; „secunda in justis tantum; tertia vero solum in beatis.“ 1ª, q. XCIII, art. 4.

Ein Bild in der so eben angegebenen zweiten, und noch mehr in der dritten Art wird dann zur similitudo im engeren Sinne, zum Gleichniß Gottes. Deshalb sagt der heilige Thomas einerseits: „Non „quaelibet similitudo ad rationem imaginis sufficiens invenitur;“ und andererseits: „Imaginis ratio similitudine perficitur.“ *De Verit.*, l. c. Das eine Mal ist ihm die similitudo das Geringere, und das zweite Mal das Höhere. „Similitudo potest ab imagine distingui dupliciter: „Uno modo, prout est praeambula ad ipsam — similitudo scil. ad „imaginem — et in pluribus existens — i. e. ein weiterer Begriff —; „alio modo potest considerari similitudo, secundum quod significat „expressionem et perfectionem.“ 1ª, q. XCIII, art. 8.

Anmerk. d. Herausg.

Meine klare Erkenntniß ist gering und mein Fühlen viel weiter als mein Erkennen. Ich fühle den Schlag meines physischen Herzens. Ich fühle die stumme Bewegung des Lebens, den Lauf meines Blutes, die Hebungen meiner Brust. Ich fühle ein unüberschaubares Chaos dunkler Bewegungen, stummer Circulationen, die mir nicht bewußt werden, über die ich nichts vermag. Ich fühle, daß in mir eine ganze Welt ist, die in mir ohne mich lebt.

Außer diesen dunklen Gefühlen habe ich aber auch klare Anschauungen. Wenn ich die sichtbare Natur betrachte, wenn ich die Menschen höre, die mir nahen und zu mir reden, so stehe ich mitten in einer lichthellen Welt. Hier sehe ich. Und wenn ich vor diesen Menschen und in der Umgebung dieser Natur handle, so weiß ich, daß diese Bewegungen mir zugehören, daß sie von mir herstammen. Hier will ich, hier habe ich Macht, hier handle ich. Außer jener dunklen Sphäre, in der ich nicht sehe, in der ich keine Gewalt besitze und in der ich unbestimmt das Gähren des Lebens empfinde, finde ich also in mir noch eine andere lichte Sphäre, in der ich sehe, in der ich handle.

Wer aber all das fühlt oder sieht, das bin ich; meine Seele fühlt oder sieht es so durch ihren Körper oder modificirt so das Leben dieses Körpers.

Wenn ich mich aber nochmal sammle, wenn ich tiefer in mich hinabsteige, finde ich da nichts Anderes mehr? Gibt es in mir keine andere Klarheiten, keine anderen Bewegungen und Gefühle mehr?

Gewiß, wenn ich ganz absehe von dem, was ich durch meinen Leib oder in meinem Leibe fühle und beobachte, so ist noch eine ganz andere Welt in mir. Das Verlangen nach Seligkeit, das Bedürfniß zu erkennen, das Schauen unumstoßbarer Wahrheiten, das Mitgefühl mit den Leiden der Menschheit, der Enthusiasmus für das Schöne, der Durst nach Gerechtigkeit, die Liebe, die Freündschaft: das sind Gefühle, das sind Klarheiten ganz anderer Ordnung.

Und hier abermal, welch ein Chaos! Aufrichtig gesprochen, was ich in meiner Seele vor allem wahrnehme, das ist eine

verworrene und fortgesetzte Gährung aller Lebenselemente. Und ich sehe nur erst die Oberfläche dieses Abgrundes, in welchem alles in Wallung ist. In seinen Schooß reicht mein Auge nicht hinab und meine Hand vermag nichts dort unten. Ich weiß nicht, woher meine Begierden und meine Unruhe stammen, noch was sie eigentlich wollen oder wohin sie streben. Ich bin nicht ihr Urheber; es ist mir schwer und oft unmöglich, sie zu stillen. Zum Theil sind sie nothwendig und permanent, zum Theil zufällig und vorübergehend. Ueber die einen habe ich absolut keine Gewalt. Es ist Sache der Tugend, der Vernunft und der Freiheit, die anderen zu lenken und allen ihr Object zu bescheiden.

Auch in dieser Sphäre, die nicht mehr zum Bereich des Körperlichen gehört, gibt es also eine unbewußte, dem freien Willen entzogene Welt, in der ich nichts vermag, in der ich fast nichts sehe; ein unermeßlicher Theil meiner Seele lebt in mir ohne mich. Alle, die auf die Seele Acht hatten, erkannten das, und Leibnitz drückt es also aus: „Ich halte dafür, daß in „meiner Seele etwas vorgeht, das dem Blutumlauf und allen „inneren Bewegungen der Eingeweide entspricht, von denen man „keine bewußte Wahrnehmung hat.“ Es ist das jener innere Lebensstock, den der heilige Augustin die Eingeweide der Seele nennt — viscera quaedam animae —. Und Joubert hat die Wahrheit zum Theil erkannt, wenn er sagt: „Im Geiste hat „eine ewige Circulation unfaßbarer Urtheile statt.“ [11])

Außer diesem dunklen Abgrund gibt es aber in meiner Seele noch eine lichte Sphäre. Habe ich keine klaren Anschauungen? Habe ich keine Evidenz? Gewiß, alles, was ich klar erkenne, alles Wissen, das ich besitze, alles, was ich erkenne, wenn ich denke, wenn ich höre, wenn ich rede: all das gehört zur lichten Sphäre, in der ich sehe.

Und weiter, gibt es in meiner Seele keine distincten, willkürlichen Bewegungen? Habe ich nie frei einen Entschluß gefaßt oder ausgeführt? Habe ich ihn nicht frei verfolgt oder aufgegeben?

---

11) *Pensées*, t. II, p. 317.

In meiner Seele gibt es also über der dunklen Sphäre, die ohne mich in mir lebt, in der ich nicht frei thätig bin, in der ich nichts erkenne, noch eine andere, eine lichte Sphäre, in der ich sehe, in der ich will, in der ich Gewalt habe und thätig bin.[12])

Das ist es, was mich der erste Blick in meine Seele lehrt. Ich sehe in mir ein doppeltes Leben oder zwei Sphären des Lebens. Ich sehe, daß meine Seele in meinem Körper und durch meinen Körper lebt, zuerst von einer stummen, ununterbrochenen und unfreien Gährung, welche die Quelle meines leiblichen Lebens ist; dann von bestimmten Wahrnehmungen und frei gewollten Bewegungen. Ueberdies sehe ich, wie meine Seele in sich selbst lebt, zuerst von einem unerschöpflichen Grundstock von Gefühlen, welche die Quelle meines geistigen Lebens bilden; dann von Ideen und freien Willensacten, die aus der Quelle hervorgehen und auf sie zurückwirken. In beiden Sphären er-

12) Wenn man nach den formellen Namen frägt, unter denen die verschiedenen Seelenkräfte von den Psychologen gewöhnlich aufgeführt werden, so liegt im Gebiet des Unbewußten und Unfreien einerseits die Vernunft als Wahrnehmung Gottes im unmittelbaren Contact mit demselben; andererseits das unbewußte Selbstgefühl und Weltgefühl. Dem Gottesgefühl entspricht der nothwendige Drang nach dem Unendlichen, dem Selbstgefühl die nothwendige Selbstliebe; dem Weltgefühle die sonstigen Instincte. Im Verstande wird sodann die Vernunftwahrnehmung zum bewußten Gottesgedanken; die Selbstwahrnehmung zum Selbstbewußtsein; das Weltgefühl zum Weltbewußtsein. Im Bereiche des freien Willens entspricht dem nothwendigen Streben nach dem Unendlichen die freie Gottesliebe; der nothwendigen Selbstliebe die freie, den sonstigen Trieben die bewußte Weltliebe. – Vernunftcontact, unbewußtes Vernunftstreben nach dem Absoluten, Gottesbewußtsein und freie Gottesliebe bilden zusammen die höhere Sphäre des menschlichen Lebens. Selbstgefühl und Weltgefühl, die Region der Instincte und Triebe, die nicht nach oben streben, Selbstbewußtsein und Weltbewußtsein, freie Selbstliebe und freie Liebe der übrigen irdischen Dinge und alles Handeln im Gebiet der irdischen Dinge bildet die zweite, die tiefere Sphäre des Lebens. Anm. d. Herausg.

kenne ich einen Urgrund, ein dunkles und gleichsam unpersönliches Centrum, das in mir ohne mich lebt, das meines Lebens Princip ist; dann sehe ich, wenn ich so sagen darf, gleichsam zwei andere Lebensstätten, welche die Mitte umringen, welche durch mich und mit mir in mir leben und die ich persönlich nennen werde. Und ich erkenne, daß unter diesem Gesichtspunkte das Leben des Leibes und das der Seele, d. h. das Leben der Seele im Leibe und in sich selbst in eine Analogie gestellt werden kann. Im Leibe werde ich die drei Stufen des Lebens nennen: Princip oder die Wurzel, woraus alles kömmt, sinnliche Wahrnehmung und Bewegung; in der Seele das Princip oder die Wurzel, woraus alles kömmt, Erkenntniß und freier Act.

Wir wollen uns aber hier nur mit dem Leben der Seele in der Seele befassen.

In der Seele ist die Quelle oder das Princip offenbar der beständige Zug des Begehrbaren und Erkennbaren, der fort und fort unsere Seele zum Leben hindrängt: d. h. jenes Grundbereich von Licht, Regungen und Instincten, das man mit einem einzigen Worte „Sinn" nennt. Demnach sind der Sinn oder das Gefühlsvermögen, die Intelligenz und der Wille die drei unterschiedenen Glieder in der Seele.

Die Empfindung schließt immer eine Art von Licht und eine Art von Instinct in sich; immer also ein doppeltes Element, ein perceptives und ein affectives, einen doppelten Keim, eine doppelte Wurzel, einen Keim oder eine Wurzel der Intelligenz, einen Keim oder eine Wurzel des Willens.

Der Sinn gibt der Intelligenz und dem Willen das Leben: er ist die Quelle oder das Princip beider.

Die Intelligenz ihrerseits stammt vom Sinne her, und auch wir werden, nur in einem neüen Sinne, das alte Wort aussprechen: „Nichts ist in der Intelligenz, was nicht zuvor im „Sinne gewesen."

Der Wille wird einerseits durch die Instincte und durch die Begierden erregt; er geht also einerseits vom Sinne aus; wenn ich aber andererseits, wie das so sein muß, den freien

Willen vom Instinct und von der Begierde unterscheide, so erkenne ich, daß der freie Act oder die freie Liebe von der klaren Erkenntniß ausgehe. Es gibt keinen freien Act ohne Bewußtsein.

So geht denn evidenter Weise das Leben der dritten Potenz aus den zwei ersten Potenzen hervor.

Der Sinn erwacht zuerst in uns ohne uns. Diese erste reelle Position sollicitirt dann die zwei anderen Vermögen. Alsbald sieht die Intelligenz und blickt reflectirend um sich; angeregt einerseits und erleüchtet andererseits wählt der Wille und handelt dann.

Der Sinn befaßt die Intelligenz und den Willen in sich; er faßt sie darum in sich, weil er Licht und Instinct, weil er der Zug des Begehrbaren und Erkennbaren ist. Somit sind alle drei in der ersten Potenz enthalten. Die Intelligenz sieht und blickt um sich. Was will das anders sagen, als dies, daß sie das Object fühle, es sehe und sehen wolle? Somit sind alle drei in der zweiten Potenz. Der Wille ist von der Begierde angeregt; er wählt; er handelt: das will sagen, er handelt mit der Begierde und mit der Erkenntniß zugleich. Somit sind alle drei in der dritten Potenz. Es gibt keine lebendige Empfindung ohne Licht und ohne Begehren; keine klare Erkenntniß ohne Empfindung und ohne Willen; keinen freien Act ohne Erkenntniß und ohne den Impuls des Begehrbaren.

Studiren wir nun das Gesetz und die Geschichte der Entwicklung dieser drei Vermögen.

III.

Das Ziel des Lebens ist dies, daß die klare Erkenntniß und der freie Wille aus dem ursprünglichen Grundelement hervorgehe und aus dem Princip, das sie in sich einschließt und das uns von Natur aus mitgegeben ist, heraustrete. Das Leben, das ohne uns in uns hineingelegt ist, muß in uns durch uns zur Entfaltung kommen.

Das Gesetz dieser Entwicklung ist nun — die Beobachtung der Seele zeigt dies — genau in der Formel des Trinitätsdogma ausgesprochen. In der Seele müssen folgende drei Dinge sich finden: ein Princip, aus dem alles hervorgeht, die im Lichte sich auswirkende Intelligenz und der in Liebe entfaltete freie Wille — und diese drei müssen Eines sein. Drei sind es... der Vater, das Wort und der heilige Geist, und diese drei sind Eins.[13])

Daß diese Drei sich unterscheiden und daß sie Eines seien: dies ist das Gesetz des Lebens, daraus ergibt sich die höchste Erklärung aller Thatsachen der Seele.

Was geschieht in der Regel in unserer Seele? Entweder kommen diese drei Dinge nicht zur Ausscheidung, oder wenn sie zur Ausscheidung kommen, so trennen sie sich von einander, und wenn sie von einander sich trennen, so destruiren sie sich gegenseitig.

Die größere Zahl der Seelen bleibt unentwickelt: weder eine klare Erkenntniß noch ein freier Wille erhebt sich aus dieser Mitte unbestimmter Triebe und tauber Wahrnehmungen. Es sind dies jene uneröffneten Seelen, gegen die unser Meister im Evangelium die Klage führt, daß sie das Talent nicht gebrauchen, welches Gott ihnen anvertraut hat.

Es sind erstickte Seelen, wie das Evangelium sagt. Die Vernunft tritt in ihnen nicht als eine ausgeschiedene Macht auf; die Freiheit kömmt in ihnen nie zur Ausgestaltung. Alles Denken ist taub und verworren; alle Liebe ist leidenschaftlich, blind und instinctartig. Nie führt eine aufgeklärte und freie, eine gemüthvolle und verständige, d. h. eine aus den wahren zwei Principien hervorgehende Liebe in ihnen die Herrschaft; das Morgenroth des Geistes wird nie zur vollen Tagessonne. Das Wort, d. h. der scharf erfaßte, für einen klaren Ausdruck geeignete Gedanke ist in dieser Masse nicht zur Geburt eines bestimmt ausgeschiedenen Wesens gelangt, und die vernünftige

---

13) I. *Joan.*, V, 7.

und freie Liebe geht nicht hervor aus diesem Worte und dem Princip dieses Wortes.

Andererseits gibt es Seelen, in denen die Intelligenz und der Wille eine ausgeschiedene Entwicklung erhalten; aber diese Vermögen entwickeln sich nur, um sich zu trennen und um einen Kampf gegen sich selbst und gegen ihr gemeinsames Princip zu beginnen.

Auf diese Weise sind die Vermögen der Seele bald nicht wahrhaft Drei, bald nicht wahrhaft Eines.

Diese befremdende Erscheinung ist bei der Mehrzahl der Menschen so zu sagen etwas Bleibendes; sie bildet gleichsam den thatsächlichen Zustand der menschlichen Natur. Uns fehlt beides zugleich, die Vielheit und die Einheit, das Unterschiedene und das Einfache.

In Wirklichkeit ist keine Seele absolut unentwickelt, und jene, die es nahezu sind, so daß sich ihre Kräfte mit Mühe in etwas ausscheiden, tragen bereits das Laster der Isolirung ihrer einzelnen Vermögen in sich. Und diese Isolirung, diese Trennung der Vermögen in Geistern, die mit einer lebhaften Intelligenz und mit einem starken Willen begabt sind, bannt die Seelen in der Wüste fest, unterbindet die Entwicklung des Grundelementes und läßt das Talent für immer unter der Erde. [14])

Dieser Zustand ist für die Seele der Zustand der Unordnung und des Mißverhältnisses. Wenn man das Gesetz des Lebens begreifen will, so ist es absolut nothwendig, daß man den Zustand der Unordnung kennen lerne. Eines der größten Hindernisse in der Wissenschaft der Seele ist es, daß man sich weigert, die Existenz der Unordnung zu constatiren.

Wir unsererseits sagen es und wir sehen es, daß in Folge dieser Unordnung und dieses Uebelstandes in der überwiegenden Zahl von Seelen die drei Vermögen nahezu unentwickelt bleiben, während sie doch einander zeügen und das eine sich aus dem

---

14) *Matth.*, XXV, 25.

anderen entwickeln sollte; daß überdies die geringe Ausscheidung, die gleichwohl vorhanden ist, und der geringe Antheil selbstständiger Existenz, den jede Kraft sich erworben hat, zur Trennung und zur Isolirung führt; und daß diese Isolirung ihrerseits selbst wieder das Hinderniß ist für eine weitere Entwicklung und bestimmtere Selbstgestaltung.

Ist es nicht klar, daß in fast allen Seelen das erste Vermögen das Scepter führt und die zwei anderen mit sich fortzieht? Das unfreie, instinctive Leben der Gefühle, der Leidenschaften, der Begierden beherrscht die Intelligenz und den Willen fast ganz und gar. In sehr wenigen Menschen entwickelt sich über dem Gefühlsleben die Vernunft, und über der Vernunft und dem Gefühlsleben die Freiheit. Man bringt sonach das Wort Jesu nicht in Erfüllung: „Wenn ihr meine Lehre aus„übt, so werdet ihr die Wahrheit erkennen, und die Wahrheit „wird eüch frei machen.“ [15])

Welches ist die gesetzmäßige Ordnung? In Gott, dem himmlischen und unendlichen Urtypus, dessen Nachbild wir zu erkennen streben, sind die drei Vermögen so sehr ausgesondert, daß zwischen ihnen ein absoluter Unterschied, d. h. der Unterschied von Person und Person besteht. Jede Kraft ist persönlich, allmächtig und frei. Während aber jede Person von den beiden anderen ganz und gar geschieden ist, ist jede wieder so sehr durch die Einheit der Substanz an die anderen gebunden, daß sie dieselben in sich befaßt und ganz und gar in sich einschließt. [16])
Das ist die gesetzmäßige Ordnung.

Man denke sich nun den Zustand einer regelrecht entwickelten Seele, die eine Nachbildung des göttlichen Urbildes darstellen würde: eine Seele, in der jede neüe Empfindung bei

---

15) *Joan.*, VIII, 32.

16) In Patre totus Filius,
Et totus in Verbo Pater,
Natoque plenus ac Patre
Inest utrique Spiritus.

ihrem Eintritt alles Licht, das ihr entsprechen kann, und alle Willensbestimmung, alle freie Liebe, welche das die Empfindung weckende Object in Wahrheit verdient, wecken würde. Wie wäre eine Seele geartet, deren Leben der dogmatischen Formel entspricht: „Und in dieser Trinität ist nichts früher „oder später, nichts höher oder geringer, sondern die drei Per„sonen sind gleich erhaben und gleich ewig." 17) Wie wäre, um einen unmöglichen Fall zu setzen, eine Seele geartet, in welcher jedes der drei Vermögen seinem Wesen nach den anderen gleich, seinem Bestand nach etwas Ganzes und der Existenz nach mit den übrigen gleichzeitig wäre? Eine solche Seele wäre groß, wie die Welt. Noch mehr, eine solche Seele wäre, wie es scheint, groß, wie Gott. In der That, da Gott sich würdigt, uns eine Empfindung von sich zu geben, so würde eine solche Seele Gott fühlen, würde alles sehen, was sie fühlt, und würde alles lieben, was sie sieht; sie würde sein wie Gott, der sich vollkommen erkennt und vollkommen liebt.

Das ist aber für eine endliche Natur unmöglich; daß die drei Vermögen in uns einander gleich seien, das kann nie geschehen. Denn wenn diese Gleichheit eintreten sollte, so wäre es nothwendig, daß alles, was im tiefsten Grunde des Menschen in der Potenz vorhanden ist, in Act übertrete, was für jenen unumgrenzten Abgrund, der die Wurzel bildet, ebenso unmöglich ist, als es für eine wachsende Reihe unmöglich ist, alle denkbaren Glieder je auszudrücken. Nie wird alles, was die Seele fühlen oder unentwickelt besitzen kann, nie wird diese ganze Potenz oder Potentialität in allweg in Act, in volles Licht, in freie Liebe, in Willensentschlüsse und in Handlungen übergehen, die dieser ganzen Potenz und dieser ganzen Erkenntniß entsprechen. „Die Erkenntniß," sagt der heilige Thomas, „kömmt „nie der ganzen Seele gleich." 18)

---

17) Et in hac Trinitate nihil prius aut posterius, nihil majus aut minus, sed totae tres personae coaeternae sibi sunt et coaequales. *Symbolum Athanas.*

18) Notitia non totaliter menti coaequatur. 1ª, q. XCIII, art. 7. ad 2^m.

Für keine Creatur ist das je möglich, weil wir endliche Wesen sind, und weil das Endliche, statt das Ideal zu erreichen, das ihm in Gott entspricht, nicht einmal seine unentwickelte wirkliche Wurzel zur Ausgestaltung bringt. Unser Gesetz ist es aber, unaufhörlich diesem Vorbild näher zu kommen, und die Wissenschaft der Seele muß begreifen, daß das maßlose und ungebührliche Mißverhältniß unseres Erkennens zur Masse der Lebenseindrücke, und das enorme und beweinenswerthe Mißverhältniß unserer Liebe und unseres freien Handelns zu unseren Inspirationen und selbst zu unserer Erkenntniß: die Wissenschaft der Seele muß begreifen, daß dieses Mißverhältniß ein Beweis der Kindheit und des Alterns der Geister zugleich, eine Störung des Gesetzes, ein Mangel, eine Verunstaltung sei, auf deren Beseitigung alle Arbeit des Lebens abzielen muß.

IV.

Bringen wir diesen Mangel, diese Verunstaltung und den Abstand des wirklichen Lebens vom Gesetze uns wohl zum Bewußtsein. Das Gesetz lautet: „Die Drei sind Eins — Tres „unum sunt —."

Die drei verglichenen Dinge in Gott sind wesensgleich, von einander geschieden und doch nur eins zu gleicher Zeit. In uns dagegen kommen sie kaum zur Unterscheidung, abgesehen von ihrer nothwendigen Ungleichheit und ihrem krankhaften Mißverhältniß zu einander, und gleichwohl finden sie das Mittel, sich zu isoliren und nicht eins zu sein.

Wie man es in der Physik dahin gebracht hat, auf künstliche Weise die drei Momente des Sonnenstrahls von einander zu trennen, und das Licht ohne Wärme und Kraft, oder die Kraft ohne Licht und Wärme, oder die Wärme ohne Licht und Kraft isolirt festzuhalten; so trennt auch in der Regel, ich weiß nicht welcher instinctartige, aber verkehrte Kunstgriff des Stolzes und der Sinnlichkeit im Menschen, die einzelnen Kräfte, sobald sie

sich von einander ausscheiden. Einige Physiologen glaubten zu bemerken, daß jede Unterscheidung, die in unserem Körper hervortritt, mit einer Trennung beginne [19]) und daß jede neü sich entwickelnde Kraft mit Maßüberschreitung den Anfang mache. Möge dem im Körper sein, wie ihm wolle: in unserer Seele ist es so.

Hat sich nicht zu allen Zeiten die größte Geißel der Philosophie aus jener krankhaften Lostrennung der Intelligenz geflochten, die sich in der Seele von den übrigen Vermögen isolirt, die sich künstlicher Weise vom Gefühl und Willen losreißt; die zum trockenen Lichte wird, wie Bacon sich ausdrückt, und darum sich selbst betrügt und das Anathem Bossuet's verdient: „Fluch „der unfruchtbaren Erkenntniß, die es nicht zum Lieben bringt!" Dieses Laster, das die Intelligenz vom Willen, die Speculation von der Praxis, die reine Vernunft vom moralischen Leben, und beide vom Gefühle und von den Inspirationen Gottes im Grunde der Seele, und sogar von den ordnungsmäßigen Inspirationen der Natur trennt: dieses Laster ist jedenfalls die größte Geißel der Philosophie, das Hinderniß der Weisheit; und die Philosophie kann das ihr gesteckte Ziel nur in so weit erreichen, als sie dieses Erbübel, das vom Anfang an ihren Aufschwung hemmte, erkennen, beschreiben und heilen wird.

Wer sieht nicht, daß bei jedem Menschen in den Jahren, in denen die Vernunft sich geltend macht — ich rede nicht von jener passiven Vernunft, die auffaßt, was man ihr sagt, sondern von jener activen, die über das Gehörte reflectirt und urtheilt — daß in dieser Krisis die Reflexion Anfangs überschwänglich und isolirt auftritt? Der Geist bewundert sich in seiner neüen Kraft, vertraut ohne Rückhalt den knabenhaftesten eigenen Gedanken und achtet die Wogen des Lebens für nichts, die vom Herzen zum Gedanken aufsteigen wollen. Und was wird aus unserer Liebe, während die Vernunft in Folge der Selbstüberhebung und Trennung vom Lebensherde eitel wird? Was sagt

19) Siehe unten Cap. III, Nr. V.

die Erfahrung eines jeden Menschen darüber? Auch die Liebe sucht in dieser Epoche unter dem Impuls und der neüen Anregung des Lebens sich zu entwickeln. Aber wie entwickelt sie sich? Als ein blinder Instinct, als ein Schwung der Leidenschaft, als eine thierische Kraft, als ein böses Feüer, das vernichtet und aufzehrt. Gott redet auch dann durch die Natur und durch sich selbst im Herzen der Seele, in welcher er ohne Unterlaß das schöpferische Wort wiederholt: „Laßt uns den Menschen machen nach unserem Bilde," d. h. laßt uns in dieser Seele das Licht und die Liebe entfalten. Aber dieses Feüer der Liebe trennt sich allsogleich von der Wurzel der Seele und fällt in weiter Ferne vom Herzen in das Gebiet des Fleisches und der Sinne herab, wo es sich isolirt und durch die Isolirtheit selbst vernichtet, wie das von der Wurzel des Gefühls losgetrennte Licht als zu leicht und als eitel in weiter Ferne vom Herzen in das Leere und zur Abstraction in Selbsterhebung aufsteigt. Auf der einen Seite sieht man in der Seele den Stolz das Haupt erheben, den aus einem Anfang von Licht, das aber nicht Licht, sondern dessen Ruin ist, gebornen Stolz, während man auf der anderen Seite in der Tiefe der Seele den Geschmack an der Sinnlichkeit sich bilden sieht, an der aus einem Anfang von Liebe, die aber nicht Liebe, sondern deren Hinderniß ist, erzeügten Sinnlichkeit.

So theilt sich der Mensch, isolirt seine Vermögen und ertödtet sie, indem er sie isolirt.

Gerade so geartet ist das Leben der Seele, wie es meistentheils vor unser Auge tritt. Es ist ein vollkommenes Bild vom Zustand unserer Körper, wie wir dieselben in der Regel besitzen.

Dieser Zustand ist der Zustand der Unordnung, während das Gesetz, wiederholen wir es nochmal, lautet: Einheit und Unterscheidung der Kräfte, wachsende Einheit und wachsende Unterscheidung, Gleichzeitigkeit und in der Entwicklung wachsende Proportion der drei Grundkräfte des Lebens. Tres unum sint: das ist die Formel; die drei Kräfte sollen sich geltend machen, sollen sich besondern, aber dabei eins sein.

V.

Wer aber bringt dieses Gesetz in Ausübung? Wenn es sich um die Erkenntniß handelt, in wie vielen Seelen und auf wie lange Zeit entwickelt sich im Geiste das, was man seinen Logos, d. h. sein mit der Seele consubstantielles Licht nennen kann, welches die Seele im Lichte, das Leben der Seele sein soll, ihr thatsächlich sichtbar gewordenes Leben, ihr Leben in jener Form, in der es Gott entweder selbst oder durch die Welt hervorruft. Wem ist das innere Auge offen? in wie vielen Geistern ist es klar? Wie Viele sehen die geistigen Objecte und die Ideen sich vor dem inneren Auge bewegen? Wer unterscheidet in seiner Erkenntniß den lebendigen Logos von jenem erborgten Worte, welches aus Sylben, aus den Elementen der Sprache, und aus einem sehr oberflächlichen Verständniß, das die bekannten Worte mit sich schleppen, zusammengesetzt ist? Wer unterscheidet jene rohen, materiellen Bilder, die oft nur willkürliche Symbole der Erkenntnißobjecte, der Formen, der Bewegungen und der Schönheit des lebendigen menschlichen Wortes sind, — wer unterscheidet sie von der lebendigen Wirklichkeit? Wir durchwühlen, wie das Evangelium sagt, jene Schriften, und wir glauben darin das Leben zu finden, gleichwie die Blinden mühesam und tappend die Formen der Buchstaben suchen, welche die Spur des fremden Gedankens in sich schließen; und die unermeßliche Ueberzahl der Geister meint mit diesem erborgten Wort in jenen kalten Schriftzügen wirklich die Wahrheit gefunden zu haben, wie die Gefangenen der platonischen Höhle die Objecte selbst, deren Schatten sie sahen, vor sich zu haben vermeinten.[20])

„Die Sonne der Erkenntniß ist nicht über sie aufgegangen," sagt das Buch der Weisheit.[21]) Dies ist das Loos der weitaus

20) *De republ.*, lib. VII, in init.
21) *Sapient.*, V, 6.

größeren Zahl der Geister. Und auf wie lange tragen selbst Jene die Sonne in ihrer Seele, für die sie eines Tages aufgegangen ist, die einmal einen Strahl des lebendigen, Gott, die Natur, die Seele und das in Gott verstandene Leben in sich befassenden Wortes erkannt haben? Auf wie lange Dauer ist es ihnen gegeben, in diesem Lichte, welches der tiefste Born der in Gott sichtbar gewordenen Seele ist, zu erkennen und zu schauen?

Die Meisten ersticken schnell, und zwar durch eigene Schuld, dieses lebendige Wort, und bewahren von ihm nichts, als die Erinnerung.

Dieses Licht der Worte und der sinnleeren Erinnerung ist fast immer das unsrige. Es ist ein gewisses oberflächliches und unfruchtbares Glänzen, das nicht wächs't, nicht lebt, sich nicht vervielfältigt; das schläft, das nicht aus der Tiefe kömmt, immer alt, niemals neü ist; das langweilt, das sich nicht zum Ausdruck bringen und den Menschen nicht bewegen kann: ein abgeblaßtes, gealtertes, geschwundenes Licht, an das der Geist nicht glaubt, an dem er kein Interesse hat und für das er nicht handelnd einsteht: ein Licht, von dem der Heiland sagt: „Das Licht, so „in eüch leüchtet, ist Finsterniß.“ [22]) Und diese Finsterniß ist jene, von der das Evangelium anderswo den Ausspruch thut: „Die Finsternisse begreifen das dem Vater consubstantielle Wort „nicht .....“ [23])

So trägt die Seele unerhobene Schätze in sich und gewahrt davon nichts, weiß davon nichts und beütet sie nicht aus. Und wehe ihr, wenn sie dahin kömmt, zu glauben, daß jene kalte Büchergelehrsamkeit und deren welker Glanz ihr wahres Leben und ihr wahres Licht sei!

Für jeden Menschen gibt es eine Art Eintritt in die Pubertät der Intelligenz, in welcher Periode Gott das menschliche Wort zur Geburt bringen will — oder vielmehr es ist dieses

---

22) *Matth.*, VI, 3.

23) *Joan.*, I, 5.

Gebären ein Versuch, den Gott fort und fort und namentlich in gewissen Momenten macht, dem aber unsere Seele kein hinlänglich williges Gehör leiht.

Auf diese Weise kömmt in den meisten Seelen das Wort nicht zur rechten geschiedenen Existenz. Warum kömmt es aber nicht dazu? warum wird es nicht ausgeboren? Gerade deshalb, weil es sich trennt, sobald es anfängt aufzutreten und sich auszuscheiden: wir isoliren es.

Bemerkst du es nicht? Sobald die geringste Welle eines quellenhaften Lichtes vom Grunde der Seele zum Geiste aufsteigt, so bemächtigt sich ihrer allsogleich die Reflexion und isolirt sie. Das Erste ist, daß man diese Lichtwelle nicht auf Gott bezieht: man sieht darin nicht Gott, der ihr Vater ist; man betet in ihr nicht Gott an, und dieser Anfang unfrommer Gesinnung trennt bereits das Geschenk Gottes von seiner Quelle, die Gott selber ist. Sodann betrachtet man dieses Licht nur im Kopfe, in welchem es verflüchtigt und zersetzt wird; man betrachtet es nicht im Centrum, in welchem es seine Wurzel, seine Einheit und Einfachheit hat. Man isolirt es von seiner ersten Quelle, die Gott ist, und von seiner zweiten, jenem Heiligthum der Seele, in welchem sich, wie Bossuet sagt, die reinen und einfachen Ideen sammeln. Getrennt nun von Gott und vom Centrum der Seele, in welchem Gott dieses Licht durch sein Wort schafft, in welchem dessen Saft, dessen Kraft, dessen lebendige Quelle ist, stirbt es allsogleich dahin. Es ist nicht mehr der Logos, sondern die Spur seines Trittes; eine kalte Spur, die im Gedächtniß zurückbleibt; eine todte Ruine, die von der Reflexion fortgewälzt und nach Bedarf verwendet wird.

Es ist also nothwendig, daß der Logos der Seele sich nicht isolire, wenn er Existenz erlangen, wenn er unterschieden fortdauern und zur vollen Geburt kommen soll, sondern er muß in einem gewissen Sinne nicht bloß mit Gott, dem Vater der Idee, welcher sie der Seele inspirirt, sondern auch mit der ganzen Seele, der Mutter der lebendigen Idee, in Wirklichkeit eins sein.

Jede Lichtwelle, die aus Eindrücken und Inspirationen, den Wurzeln des Lebens, herstammt, muß alsbald wieder als rück-

laüfige Woge zu ihrer Quelle zurückfluthen, um abermal in einer neüen Strömung vollendeter und verjüngter hervorzubrechen, so daß der Strahl, der vibrirt und sich entfaltet, ohne Unterlaß von seinem Princip getragen werde, und daß der gesammte Lichtkranz nicht an centraler Kraft verliere, was er an peripherischer Kraft gewinnt. Der Strahl darf nie zum leeren und hohlen Scheine werden, den keine Quelle mehr nährt, der weiter nichts ist, als eine Fläche, und erlischt, indem er sich ausbreitet: zum eitlen, wesenlosen Scheine, der nur dazu dient, den seichten Sinn der Worte in uns festzuhalten, der nicht mehr der wirklich vorhandene Logos, sondern dessen Grab ist.

So viel über die Zeügung des Wortes. 24) Es soll sich unterscheiden vom dunklen Grunde der Seele, der es zeügen muß; es soll aber auch eins sein mit dem Princip, von dem es gezeügt wird, und soll beständig daran festhalten, damit es fort und fort verjüngt und neü geboren werde; denn wie in Gott, so muß auch in der Seele das Wort ohne Unterbrechung gezeügt werden, und es verschwindet aus der Seele, sobald diese Zeügung aufhört. 25)

VI.

Prüfen wir nun das Hervorgehen der Liebe, das der heilige Thomas von Aquin ein „Hervorgehen der Liebe dem „Willen nach“ nennt. 26)

Man hat gesagt: „Im wirklichen Leben der Seele ist uns „alles zumal gegeben.“ Wenn das Princip des Lebens sich entfaltet und das Wort zu zeügen sucht, so strebt es ganz zu gleicher Zeit und so zu sagen in unmittelbarer Folge auch die Liebe hervorzubringen. Das Princip oder der unentwickelte

24) Processio verbi secundum intellectum.

25) Unser Verfasser steht hier ganz im Einklange mit den größten Denkern. Man vergleiche August.: *Tract. in Evang. Joan.*, I. n. 8 et 9; *ibid.* n. 16 — 18; ferner Bonavent.: *Breviloq.*, P. II, c. IX. u. Thomas Aquin.: *De nat. verbi intellectus*, opusc. IV. Anmerk. d. Herausg.

26) Processio amoris secundum voluntatem.

Grund der Seele sendet zum Geiste nicht ein kaltes und isolirtes Licht empor, sondern vielmehr jenes warme und kraftvolle Licht, das alles in sich schließt, wie der lebendige und natürliche Sonnenstrahl die drei Strahlen in sich befaßt.

Der erste Pulsschlag des Lebens im Menschen, unter göttlichem Anstoß, strebt allsogleich und in einem und demselben Momente, Licht und Liebe zu werden, Licht und Liebe in Einheit. Allein der Egoismus spaltet den Strahl und bricht ihn, und macht aus dem Lichte ein kaltes Licht und aus der Wärme ein düsteres Feüer.

Fast in uns Allen, fast immer ist es so um das Leben bestellt. Man blicke in sich, man sei aufrichtig und sage, ob der Gang und Zustand des Lebens in uns nicht größtentheils so geartet sei. Von unserer Seele und von unserem Leibe läßt sich sagen: Das Leben ist zersplittert, es ist nicht einfach und einig, wie das Gesetz es verlangt.

In der Regel wird jede Gabe des Lebens durch unsere Verkehrtheit sogleich gebrochen und in zwei Theile zerlegt: des einen Theiles bemächtigt sich der Stolz, des anderen die Sinnlichkeit. Die Intelligenz verlangt zu schauen, der Wille verlangt zu lieben. Aber was will man lieben? In jeder Gabe des Lebens sollte man vor allem Gott lieben, wie man vor allem ihn darin erkennen sollte. Aber unter dem Einfluß dieser Gabe fängt der Wille an, sich selbst zu lieben, und nicht Gott; und dieser Anfang unfrommer Gesinnung isolirt zuerst das Geschenk der Liebe und trennt sie von Gott, der sie uns inspirirt; und die von Gott getrennte Liebe verbirgt sich, flieht vor dem Lichte, wendet sich hinweg und steigt in der Seele Stufe um Stufe hinab, verfällt dem Gebiete der Sinne und wird Sinnlichkeit.

Alle diese Dinge sind, bemerken wir das wohl, dermaßen in einander verschlungen, daß das Licht nur darum sich verliert und von Gott, dem Princip der Seele, sich trennt, weil sich die Liebe von ihm trennt. Die Liebe ist das wahre Band, wodurch das Licht, der menschliche Logos, an das Princip der Seele, an jenes innere Heiligthum geknüpft ist, in dem Gott redet, von dem aus er uns erleüchtet und inspirirt. Das Licht trennt sich

von Gott, dem Centrum der Seele, durch die stolze Neügierde der Reflexion zu gleicher Zeit und nur darum, weil die Liebe sich durch die Sinnlichkeit der Begierde von ihm trennt.

Mehr als eine Seele hat das erfahren müssen und weiß es, daß das stärkste, wärmste, leüchtendste Licht unter der Berührung einer einzigen bösen Begierde sogleich niedergedrückt wird. Der Logos verschwindet, ohne daß man seine Flucht begreifen kann; der göttliche Odem zieht sich zurück, der Friede entweicht, ruhelose Begierden folgen ihm, die Flamme verglüht, alles Licht erlischt und das Feüer unserer Seelen ist nur mehr eine umgesenkte Fackel, anstatt eine Flamme des heiligen Geistes zu sein.

Es ist also nothwendig, daß die Liebe sich geltend mache, daß sie vom Herde des Lebens, wo Gott sie inspirirt, und aus dem gottgegebenen Lichte, dem Logos der Seele, hervorgehe. Es ist nothwendig, daß die Liebe existire, daß sie sich unterscheide; dazu aber wird erfordert, daß sie eins bleibe und nicht sich trenne.

Was ist die Liebe? Wer Liebe sagt, der nennt die volle, ganze, wahre Liebe. Wann ist die Liebe voll, ganz und wahr? Wenn sie alles liebt, alles, was liebenswürdig ist, in dem Maße, in dem es liebenswürdig ist. Die allgemeine und geordnete Liebe ist allein wahr und verdient allein diesen hehren Namen.

Es ist also nothwendig, daß in der Seele, wie das Wort, so auch die Liebe, wenn sie kann und so weit sie kann, mit dem ganzen Complex der actuellen Lebensgaben, d. h. mit jenem Princip, jenem unentwickelten Grunde der Inspirationen und Erleüchtungen, die Gott ohne uns in uns wirkt, im Ebenmaß stehe. Vergessen wir nicht, daß es im ganzen Universum nur drei Dinge gibt: Gott, der spricht, und dann unsere Seele und die Natur, zwei Dinge, die Gott spricht und von welchen das eine der Sinn, das andere das Zeichen des göttlichen Wortes ist. Die Entartung der Liebe besteht darin, daß Gott und unsere Seele dem Zeichen gegenüber hintangesetzt werden, und daß man nicht fort und fort vom Zeichen zum Sinne des Zeichens, von der Natur zur Seele, von der Seele zu Gott aufsteigt.

Das Zeichen lieben in so weit, als man sich durch dasselbe zu Gott erhebt; unsere Seele, alle Seelen lieben in so weit, als sie die Stimme Gottes und sein Bild sind; Gott in diesen Dingen und über diese Dinge lieben: das ist die volle, universale, geordnete und auf alles sich erstreckende Liebe.

Dies ist im allerstrengsten Sinne des Wortes wahr. Jede Liebe, die nicht in natürlicher oder übernatürlicher Weise nach Gott strebt, ist eine hohle, eine falsche Liebe, ist Unlauterkeit, Sinnlichkeit, Zerstörung der Liebe und ihr Hinderniß.

Wenn dann, während Gott im Lebensmittelpunkt der Seele uns zu seiner Liebe inspirirt und uns da entweder selber oder durch sein Zeichen, d. h. durch irgend einen Eindruck irgend eines geschaffenen Wesens aufweckt, wenn mein Wille durch die Verkehrtheit des Egoismus inmitten aller Einflüsse, die vom Heiligthume der Seele ausgehen, die fort und fort den Zug Gottes in sich befassen: wenn mein freier Wille, sage ich, sein Glück entweder im Zeichen sucht, sein Herz daran hingebend, ohne zu Gott aufzusteigen — d. h. in den körperlichen Sinnen, durch die das Körperliche eine erborgte Schönheit fühlen läßt —, oder in der Seele selbst, die ebenso beschränkt ist und ebenso vom Erborgten lebt: so ist es offenbar, daß die Liebe mit einem Male stückhaft, blind, unvernünftig wird; daß sie sich von ihrer Quelle trennt; daß sie die Wahrheit verläßt, die Wahrheit nicht in Ausübung bringt, wie das Evangelium sagt, und daß sie folglich das Licht flieht und es haßt. Sie stirbt, indem sie sich vom Lichte losmacht.

Auf diese Weise tritt die Liebe nicht als eine selbstständige Kraft auf, weil sie nicht in der Einigung verbleibt.

Sonach ist in der Entwicklung und in der Zeügung der drei Seelenvermögen alles solidarisch an einander gebunden. Die zwei freien vernünftigen Kräfte, die von dem durch Gott belebten Princip der Seele ausgehen, zerstören sich dadurch, daß sie sich von einander und von dem Princip trennen, das sie hervorbringt. Das Licht wird eitel und unfruchtbar; es schwindet zusammen,[27])

---

27) *Rom.*, I, 21.

wie der heilige Paulus sagt, indem es sich von der Liebe trennt, dem Lieben sich nicht zuwendet. Die Liebe ihrerseits wird zur Verrätherin am Lichte, indem sie sich isolirt, und zugleich auch zur Verrätherin an sich selbst, indem sie, statt einer lichten und freien Liebe, zum finsteren Feüer, zur blinden und sinnlichen Leidenschaft wird. In einer so getheilten Seele gibt es keine wahre Liebe, kein wahres Licht mehr. Diese zwei Kräfte, die aus dem Principe hervorgehen müssen, haben sich also kein festes Dasein errungen; sie verschwinden in eben dem Maße, als sie Gott ins Dasein zu setzen bemüht ist, indem er ohne Unterlaß das schöpferische Wort wiederholt: „Laßt uns den Menschen „machen nach unserem Gleichniß."

Was wird aber seinerseits aus dem Princip der Seele, aus jenem Centrum, das einzig damit beschäftigt ist, ein Licht, das sich verliert, und eine Liebe, die sich selbst zerstört, hervorzubringen? Es wird auf diese Weise durch die Habgier der Strahlen, die immer aus- und nie einsaugen, so zu sagen für immer erschöpft.

Alsdann bleibt, man begreift das, die große Formel des Lebens ohne alle Verwirklichung. Man kann dann von der Seele nicht sagen: Diese Drei sind eins; denn sie sind nicht drei und sind nicht eins. Sie sind nicht drei, weil sie nicht eins sind. Jedes der Drei ist erst etwas Künftiges, strebt der Geburt entgegen, wird aber immer eine Mißgeburt, weil es sich nur in der Weise entwickelt, daß es sich zugleich isolirt.

Alles das stammt gleichsam von einer Entnervung der Seele im Egoismus her. Die centrale Seele, das Princip des Lebens, sammelt sich nicht in Gott; die Strahlen derselben sammeln sich ihrerseits nicht im Centrum. Das Heiligthum ist von Gott leer, und die zwei Kinder der Seele, das Wort und die Liebe, oder vielmehr deren Same, die Intelligenz und der Wille, sind von einander gerissen und weit vom Herzen und von Gott fortgeschleüdert.

Man muß also das Gesetz in Ausübung bringen. Die drei Dinge müssen sein, müssen geschieden und müssen eins sein. Damit ist alles gesagt. Das wahre Gesetz des Lebens lautet:

Die Drei seien eins — Tres unum sint —. Man muß die Liebe im Zaume halten, man muß das Licht im Zaume halten; das Licht muß demüthig bleiben und die Liebe keüsch. Das Licht muß warm und brennend bleiben, dann ist es an sein Princip in der Seele gleichwie an Gott gebunden. Es muß seine Eitelkeit in Bescheidenheit verwandeln und die Aufgeblasenheit des vom Herzen sich lossagenden Verstandes dämpfen; jeder Strahl unserer Intelligenz muß ebenso sehr bestrebt sein, sich zu sammeln, als zu wachsen, weil er nicht mit Kraft wächs't, wenn er sich nicht mit Treüe sammelt. Jede Bewegung der Liebe, die von dem Centrum ausgeht, wo Gott sie uns inspirirt, muß, immer mit dem Lichte geeint und vom freien Willen geleitet, das Umsichgreifen jenes verderblichen Elementes zu hindern wissen, das sie isolirt, sie vom Heiligthum der Seele trennt, sie in den Sinnen erstickt und in finstere Flamme umwandelt. Unsere Liebe muß immer aufwärts steigen und zum Lichte sich erheben. Unser Licht muß sich unaufhörlich herablassen und stets sich zur Liebe sammeln: und in eins zusammengehend, während sie doch ganz geschieden bleiben, sind diese zwei Kinder der Seele die Einheit der Lebensflamme, die zugleich warm und kräftig, glühend und lichtvoll ist. Drei Kräfte sind in einer Flamme: tres in flamma vires — sagen die Mystiker. Alsdann sind die Kräfte der Seele wahrhaft drei, weil sie wahrhaft eins sind.

Ein Bild des Seelenlebens ist uns am physischen Leben der Materie, dem Symbol der Seele, gegeben. Wenn das Leben im Weltfluidum schläft, so sind die drei Kräfte verborgen und vermengt, und weil sie nicht ausgeschieden sind, so sind sie auch nicht geeint. Es gibt Ursachen, wodurch sie ausgeschieden, aber zugleich verbindungslos isolirt werden können, so daß die Kräfte, die, um zu leben, sich einen müssen und wollen, in der Trennung erhalten werden. In diesem Zustande ist das Leben in zwei Pole, in zwei von einander getrennte Pole zerlegt, und hat keine Flamme, keine Wärme, kein Licht: es ist ein düsteres Feüer, das zersetzt. Sobald aber die Isolirung der Pole aufhört, einen sich die zwei Kräfte in einem Strome von Feüer,

Licht und Wärme. Das ist selbst beim Strahl der Sonne mit seiner dreifachen Kraft der Fall.

Also beschaffen ist, wir können es behaupten, die Fundamentalidee für die Erkenntniß der Seele, die durch die Beobachtung uns mit aller Gewißheit dargeboten, durch den Vergleich unserer Seele mit Gott aber, wie das katholische Dogma uns ihn kennen lehrt, mächtig erhellt wird.

Die nämlichen Thatsachen und genau das nämliche Gesetz werden wir bei der Vergleichung der Seele mit dem Körper wiederfinden.

Drittes Capitel.

Die Seele im Vergleich mit dem Körper.[1])

I.

Man hat gesagt: „Die Seele macht sich ihren Körper," ein vager, aber tiefer Ausspruch. Die Wahrheit ist, daß Gott

1) Wir maßen uns in Sachen der Anatomie und Physiologie keine Wissenschaft an; gleichwohl bestehen wir auf der Behauptung, daß wir es nicht gemacht haben wie jene Philosophen, die, wenn sie sich plötzlich die Eroberung irgend eines großen wissenschaftlichen Gebietes vornehmen, einen Fachgelehrten kommen lassen, ihn einige Stunden fragen, und dann zu ihren Schülern sagen: „Jetzt weiß ich seine Sache besser, „als er." Wir haben uns zu jeder Zeit unseres Lebens mit Anatomie und Physiologie beschäftigt; einige Jahre hindurch waren wir sogar mit einem mäßigen Unterrichte über diese Materien betraut. Ueberdies haben wir seit sechs Jahren an der Hand eines gewandten Physiologen uns mit der nöthigen Beharrlichkeit auf diesen Gegenstand verlegt. Was die Idee der Vergleichung unseres Körpers mit unserer Seele und somit indirect mit Gott selbst betrifft, so beruht sie, wie es scheint, auf dem gesunden Sinne. Es ist das eine Arbeit, welche der menschliche Geist nothwendig und unausgesetzt verrichtet. Die Metapher ist der Beweis dafür. Warum sollte man also dieses Werk der Vergleichung niemals wissenschaftlich versuchen? Wenn der menschliche Körper der vollkommenste aller organischen Körper ist, wenn er mit der Seele verbunden und für sie gemacht ist, dann muß er zu Analogien mit den

spricht, und daß sein Wort unsere Seele nach seinem Bilde, und durch unsere Seele unseren Leib nach dem Bilde unserer Seele wirkt und gestaltet.

Geistern und insbesondere mit der Seele mehr als jeder andere Körper berechtigen. Viele Väter und Theologen denken mit uns, daß unsere Seele das Bild Gottes und unser Körper das Bild der Seele ist. In seinem Commentar zu den Worten der Genesis: „Faciamus hominem „ad imaginem et similitudinem nostram," drückt sich Cornelius a Lapide also aus: „In corpore hominis proprie non est imago „Dei, sed tamen in eo relucet quodammodo et resplendet: quia „scilicet corpus hominis est *imago mentis*." Demnach ist dem gelehrten und gründlichen Commentator zufolge unser Leib ein Bild der Seele und ein Widerstrahl Gottes. Der heilige Augustin (lib. XI, cap. I, *de Trinitate*) sucht einen Widerschein der Trinität im Körper.

Der heilige Joannes Damascenus geht noch weiter. Er wendet auf die Gestaltung des Körpers die Worte Moysis an: „Faciamus ho- „minem etc..... Nam verbum divinum ait: Faciamus hominem „ad imaginem nostram et similitudinem: quaenam vero? nempe „carnalem dicit hominem. Ait enim scriptura: *Et accepit Deus „pulverem de terra et formavit hominem.* Perspicuum est igitur ho- „minem eum, qui ad imaginem Dei formabatur, fuisse carnalem „istum." Vor ihm hat der heilige Irenäus gesagt, daß unser Fleisch nach dem Bilde Gottes gestaltet worden sei: „Et carnem plasmatam „esse dicit secundum imaginem Dei" — l. V, c. VI citirt von P. Petavius, *de opific. sex dierum,* l. XI, c. II —. Ein an der nämlichen Stelle citirter Kirchenschriftsteller drückt sich auf eine bemerkenswerthe Weise aus: „Exterior haec domus *imago est interioris domus;* „interior vero domus imago est illius, quod in mente divina conti- „netur. Ad mentem namque divinam facta est mens rationalis, „quae est domus nostra interior; ad rationalem mentem facta est „creatura visibilis." — Potho prumiensis in lib. I, *de status domus Dei* sub finem; citirt von P. Petavius, *ibid.* — Nachdem P. Petavius diese Texte und mehrere andere citirt hat, reiht er eine sehr merkwürdige Stelle eines heidnischen Philosophen daran. — Folgendes ist die Stelle sammt dem Werthe, welchen der gelehrte Jesuite darauf legt: „Ad haec autem illustranda, quae de imagine ac similitu- „dine dixi, juvat Eurysi Pythagorici sententiam his asserere Mo- „sis verbis, et iis quae de corpore posui apprime congruentem:

Unser Körper ist ein unglücklicher Weise ungekanntes Wunder. Indeß ist vielleicht die Zeit nicht mehr ferne, wo die Weisheit dieses Meisterwerk der göttlichen Kunst betrachten, es im Zustande des Lebens und des Todes studiren und dieses sichtbare Wort Gottes nicht mehr den Würmern, den wilden Thieren und den groben Messern materialistischer Ignoranz als ausschließliche Beüte überlassen wird.

Versuchen wir dieses philosophische Studium des Körpers.

Wir gewahren am Körper des Menschen zwei Zustände, zwei Momente seines physischen Lebens: einerseits den Zustand des Schlafes im mütterlichen Schooße, welchem im Laufe des Lebens der tägliche Schlaf im Schooße der Nacht entspricht; andererseits den Zustand des Wachens im Lichte und in der Bewegung. In dem einen lebt unser Körper; im anderen hat er Leben, Empfindung und Thätigkeit. In dem einen sind Seele und Leib wie eingewickelt; im anderen entwickeln sie sich. In dem ersten lebt der Mensch, ohne es zu wissen und zu wollen, in dem zweiten lebt er mit Bewußtsein und Freiheit. Diese beiden Erscheinungen oder diese beiden Zustände des Lebens nenne ich unpersönlich und persönlich.

In gleicher Weise gewahre ich, wenn ich meinen Körper betrachte, zwei große Gebiete, welche diesen zwei Hauptzuständen entsprechen. Ich sehe zuerst eine mitten im Menschen wie das Kind im Schooße seiner Mutter zusammengerollte Centralsphäre.

»qui scripsit in lib. de Fortuna — Eurysus apud Clement. Alex., »t. V, p. 408, edit. Heins. —: opificem seipso utentem exemplari, »fecisse hominem, tabernaculum autem — id est corpus — ceteris simile, utpote ex eadem materia conditum, verum ab optimo »elaboratum artifice, qui illud molitus est, *exemplar adhibens seipsum.*« — Der heilige Thomas lehrt darüber bekanntlich Folgendes: »Corpus hominis ad imaginem et similitudinem Dei jure videri »potest, ut Augustinus dicit in lib. 83 quaest. (quaest. 51.) Quod »tamen non est sic intelligendum, quasi in corpore hominis sit »imago Dei, sed quia ipsa figura humani corporis repraesentat »imaginem Dei in anima per modum vestigii. 1ª, qu. XCIII, »art. 6, ad 3.«

Man setze im Gedanken den Kopf, die Glieder und jenes Gewand von wunderbarem Gewebe, das unseren ganzen Körper umfängt, bei Seite: was übrig bleibt, ist die centrale Sphäre; was man davon trennt, ist die äüßere Sphäre. Diese beiden Gebiete des Körpers sind so verschieden, als wären sie wie durch eine steinerne Mauer getrennt. Diese Mauer ist das Skelet: aber es ist von tausend Thoren und tausend Kanälen durchlöchert, um der beständigen Circulation des Lebens von einer Sphäre zur anderen Durchgang zu verschaffen.

Indeß sind diese zwei Sphären nicht so fast örtlich, als vielmehr durch ihre Merkmale, ihre Functionen, ihre Bedeütung geschieden. Sie entsprechen jener zu tiefst gehenden Unterscheidung, welche den Hauptgrundzug des ganzen Schöpfungsplanes ausmacht, und den man durch die beiden Worte: Natur, Person, ausdrücken kann. Im Universum findet sich ein unpersönliches Leben und das persönliche Leben: das unbewußte und unfreie, und hinwider das bewußte und freie Leben. Im geschaffenen Wesen, das durch sich selbst nicht ist, beginnt alles mit einer Position, einem Princip, einem willkürlichen Geschenke, das mehr von der schöpferischen Wirkung als von der geschaffenen Gegenwirkung bedingt ist. Die geschaffenen Wesen waren nicht. Sie müssen also durch Gott anfangen, welcher ihnen Dasein gibt; der ganze Lauf des Lebens beginnt in jedem Atom, jeder Seele, jeder Welt, jedem Organismus, in jeglicher seiner Bewegungen immer mit Gott, der ersten Ursache und der ersten Quelle. Die geschaffene Action erfolgt erst nach dem schöpferischen Anstoß. Deswegen finden wir in der Gesammtheit der Schöpfung zuerst die unbewußte und dem Zufall gehorchende Materie und den freien und intelligenten Geist. Dieser fundamentalen und nothwendigen Unterscheidung, welche das erste Gesetz des Geschaffenen ist, entsprechen, sage ich, die beiden Hauptsphären des körperlichen Lebens.

Die eine, die Centralsphäre, ist die Sphäre des Lebens in uns — ohne uns; und die andere ist die Sphäre des Lebens in uns — durch uns und mit uns. Die der centralen Sphäre eigenthümlichen Functionen sind der Herrschaft des Willens, wie

der Auffassung des Bewußtseins entrückt: die anderen hängen von unserem Willen ab und werden vom Bewußtsein erfaßt.

Hier muß zum Voraus gesagt werden, daß der Ort der gegenseitigen Durchdringung im Mittelpunkt des ganzen körperlichen Menschen gegeben ist. Die der äußeren Sphäre eigenthümlichen Functionen dringen in einen Theil der inneren Sphäre und wollen sich mit den eigenthümlichen Functionen der anderen Sphäre verbinden und überdecken.

Von den zwei diesen beiden Sphären entsprechenden Leben ist das erste allgemein, nothwendig, continuirlich; das zweite ist örtlich, unterbrochen und frei. Ohne die Fortdauer des ersten ist alles todt; das zweite steht stille und fängt sich wieder, ohne auf das Leben des Ganzen direct einzuwirken. Das eine vollzieht sich unter dem Gesetze des Rhythmus und der Zahlen, gleich der leblosen Natur; das andere folgt dem unvorhergesehenen Laufe der von außen kommenden Eindrücke oder der freien Bestimmungen.

Das eine Leben wird Sphäre des **vegetativen** oder **organischen Lebens**, das andere Sphäre des **animalischen Lebens** genannt. Wir ziehen die klareren und mehr philosophischen Benennungen **unpersönliche Sphäre** und **persönliche Sphäre** vor.

Der ersten Sphäre entspricht eine generelle Function, nämlich die Grundfunction im Leben des ganzen Körpers, die seine Materie ausgestaltet und vertheilt und sein Leben aufrecht hält. Der zweiten Sphäre entsprechen die zwei anderen generellen Functionen, welche das Leben der Wirkung und Gegenwirkung begründen. Die erste Function, d. i. jene oben genannte Grundfunction, nennt man Nutrition — Ernährung — oder, wenn man will, Selbstreproduction, indem man eine Selbstreproduction nach innen — ad intra — und eine Selbstreproduction nach außen — ad extra [2]) — unterscheidet. Die beiden anderen Functionen nennt man Perception und Willensbewegung.

---

2) Im Grunde ist Generation das nämliche, was Nutrition. Stahl, *Phys.*, sect. IV: „**Generationis** *negotium* in generalioribus

II.

Gehen wir in das Einzelne ein. [3])

Was ich die Centralsphäre des Körpers, die unpersönliche Sphäre nenne, schließt die Hauptorgane in sich, von denen die erste Function, die Nutrition oder die ununterbrochene innere Reproduction der Materie des Körpers bedingt ist. Diese Function selbst ist jedoch nicht ausschließlich in die centrale Sphäre verwiesen; sie hat dort zwar ihre Wurzeln und ihre Ausgangspunkte; aber ihre Wirksamkeit erstreckt sich auf den ganzen Körper: sie wirkt unabläßig auf alle Punkte ohne Ausnahme.

Dies findet bei den zwei Functionen der Perception und Bewegung nicht Statt. Es verhält sich mit dem Körper so, wie mit der Seele. In der Seele ist die erste Function, das Princip, aus dem alles entspringt, die zeügende Quelle, das

---

»suis circumstantiis a **Nutritione** *nihil differt.*« Bernard citirt und approbirt in seinem Cursus der Physiologie jenes Wort Harvey's: „Die Nutrition ist eine fortgesetzte Generation." Dies ist auch die Lehre Burdach's. Namentlich drückt sich Aristoteles über diesen Gegenstand auf eine bemerkenswerthe Weise aus: „Sprechen wir," sagt er, „von der Nutrition und Generation. Die ernährende Seele ist „gleichsam der Grund der anderen; sie ist die erste und ausgedehnteste „Kraft der Seele und belebt alles: ihre Acte sind Generation und „Nutrition." *Περι τροφης και γενεσεως λεκτεον· ἡ γαρ θρεπτικη ψυχη και τοις ἀλλοις ὑπαρχει, και πρωτη και κοινοτατη δυναμις ἐστι ψυχης, καθ᾽ ἡν ὑπαρχει το ζην ἁπασιν, ἡς ἐστιν ἐργα γεννησαι και τροφη χρησθαι.* — *De anima*, II, 4. — Die zwei Sphären sind dermaßen geschieden und trennbar, daß man sie in der Natur absolut getrennt findet. Das Pflanzenleben ist nichts als eine erste Function, welche Nutrition und Generation in sich schließt. Ein animalisches Wesen steht in der zoologischen Reihe um so tiefer, je mehr die zwei Functionen der zweiten Sphäre an Bedeütung verlieren und je vollständiger sich alles auf die erste Function, auf Generation und Nutrition reducirt.

3) Der geehrte Leser wird sehr gut thun, zu einläßlicherem Verständniß des Folgenden anatomische Tafeln zu Hilfe zu nehmen.

ursprüngliche, unpersönliche Element, von dem, wie von einem Stamme, die Erkenntniß und der Wille, Blüthe und Frucht des Stammes hervorgehen müssen, — in der Seele ist diese Sphäre ohne Vergleich reicher, als unsere Erkenntniß und unser Wille. Die Erkenntniß setzt nur einen Theil dessen, was sie empfängt, ins Licht; der Wille setzt nur einen noch geringeren Theil des Empfangenen in Thätigkeit. Ebenso verbreitet sich die allgemeine Function der sinnlichen Empfindung nur über einen Theil des Körpers, nicht über alle, und berührt nur einen Theil des Körpers. Die erste Function ernährt alles; aber die zweite faßt nicht alles und die dritte kann nicht alles bewegen.

Und so ist das Princip meines Lebens, das nicht aufhört, mich zu reproduciren und mich lebend zu erhalten, jeden Augenblick an jedem Punkte meines Körpers in mir ohne mich von Natur aus und mit Nothwendigkeit thätig, ich mag nun wachen oder schlafen. Als ich im Schooße meiner Mutter lag, da gebot schon Gott meinem Herzen, zu schlagen, und meinem Blute, zu circuliren. Wenn ich im Schlafe ruhe, schlägt mein Herz, und mein Blut circulirt, meine Brust hebt sich und athmet, und meine Eingeweide verarbeiten in rhythmischen Bewegungen gleich jenen des Herzens, gleich jenen der Brust, den Stoff, der meine Organe und mein Blut erneüern muß. Während dieser Zeit ist meine ganze persönliche Sphäre eingeschlafen: die Perception und die Willensbewegung sind verschwunden.

Also sind im Leben meines Körpers, wie in jenem meiner Seele, meine drei Vermögen ungleich. In Gott allein sind alle drei zumal gleich und persönlich. In mir, der ich geschaffen bin, d. h. der ich nicht durch mich bin, ist das erste unpersönlich und hängt vielmehr von Gott, von der Natur ab, welche Gott beherrscht, als von mir selbst. Zu gleicher Zeit ist dieses erste Vermögen allumfassend: es erstreckt sich auf alles, auf das ganze Leben, auf alle seine Punkte und auf alle seine Augenblicke. Es ist wie die Natur geregelt, und seine Herrschaft verbleibt wie die Herrschaft der Natur in den Händen Gottes. Meine zwei anderen Vermögen sind persönlich, aber in ihrer Ausdehnung beschränkter als das erste; sie erstrecken sich weder

auf alle meine Augenblicke, noch auf alle Punkte meines Lebens. Sie sind unterbrochen, frei, zufällig.

Noch mehr, im Körper wie in der Seele schließt die erste Function, jene, die das Princip der beiden anderen ist, diese in sich. Die beiden anderen sind in der Seele Erkenntniß und Wille, und im Körper werden sie sinnliche Empfindung und spontane Bewegung genannt. In der Seele gleicht die erste Function, jener tiefe Sinn, welchen der Zug des Begehrbaren und Erkennbaren erweckt, einer Untiefe unbestimmten Lichtes und unbewußter Sehnsucht. Im Körper ist dem ebenso: und, worüber man sich wundern muß, es kann diese Unterscheidung sogar mit dem Secirmesser gewonnen werden!

Die beiden Sphären des Lebens, die unpersönliche und die persönliche, vertreten die beiden so ganz verschiedenen Nervengeflechte, die man im Körper gewahrt und die man Nerven des vegetativen und Nerven des animalischen Lebens nennt. Wir nennen sie Nerven des unpersönlichen und Nerven des persönlichen Lebens. [4])

4) Man weiß, daß diese von Bichat — siehe *Anat. générale*, tom. I, p. 317, ch. III — aufgestellte Unterscheidung allgemein angenommen wurde. Gleichwohl ist es wahr, daß in Deütschland einige Auctoren unlängst zu beweisen suchten, daß sie nicht begründet sei. Aber welches Resultat werden ihre Arbeiten aller Wahrscheinlichkeit nach erzielen? Daß man am Ende zugeben wird, die beiden großen, heützutage als verschieden anerkannten Nervensysteme seien nicht zwei getrennte Sachen, sondern ein und das nämliche Ganze, auf dessen Einheit die schöne und fruchtbare, von Bichat bewiesene Unterscheidung beruht. Nach unserem Dafürhalten wird man sogar noch weiter gehen. Man wird den herumschweifenden Nerven, den Lungenmagennerven, welchen man gewöhnlich nur wie einen anderen Nerven im Rückenmarksystem ansieht, was nur zum Theil wahr ist, besser classificiren. Man wird der Lehre Rechnung tragen, welche behauptet: „daß die Lungenmagennerven die „hervorstechendste Analogie mit den Ganglienнerven bilden, von denen „sie mit Grund als ein zugehöriger oder ergänzender Theil betrachtet „werden." — Sappey: *Anat. descript.*, p. 297. — Darum nannte

In diesen Nervengeflechten nun, in ihrer anatomischen Beschaffenheit und ihren physiologischen Functionen, kann man das klare Bild der drei Seelenvermögen und ihres Spieles lesen.

Das eine von den Geflechten, jenes, das dem ersten Vermögen, dem Princip der beiden anderen entspricht, ist im ganzen Körper verbreitet: es ist reicher in der centralen Sphäre, umschlingt und durchdringt alles das, was zur Nutrition dient, namentlich die Gefäße, verzweigt sich allein in die Eingeweide und in die Centralorgane der Generation, jene Art von Abdominal-Gehirn, wie man es manchmal genannt hat, berührt aber gleichwohl auch viele Theile der aüßeren Sphäre.[5]) Es laüft in die Muskeln, in den Kopf, in die Knochen aus. Es erstreckt sich also über den ganzen Körper, und seine Thätigkeit ist eine stetige, mag nun der Mensch wachen oder schlafen, oder es wollen oder wissen oder nicht wissen. Seine taube, langsame, nothwendige, unzerstörbare Thätigkeit arbeitet ohne Unterbrechung. Durch seine Form, wie durch seine Function, ist es

man ehemals den Lungenmagennerven auch den kleinen sympathischen. Ich glaube, sage ich, daß man alle diese Momente vereinbaren und am Ende die Lungenmagennerven als eine dritte Gruppe in der allgemeinen Nervenmasse, als ein Mittelsystem zwischen den beiden anderen betrachten wird, das aus den beiden entspringt und von beiden abhängt.

5) Was man bei dem gegenwärtigen Stande der Wissenschaft von der Vertheilung des großen sympathischen Nerven auf die Organe der aüßeren Sphäre streng genommen sagen kann, ist Folgendes: Seine Fäden bilden in einer Menge von Punkten auf den Arterien Geflechte und verschlingen alle ihre Hauptstämme. Gleichwohl findet man sie nicht an den Arterien des Gehirns und des Markes, noch an vielen Arterien der Muskeln und der Haütchen. Nur die voluminösesten Venen zeigen einige Nervenfäden. Was die lymphatischen Gefäße betrifft, so weisen sie keine große Anzahl derselben auf. In den Muskeln und Knochen sind die Nervenfäden des sympathischen Nerven nicht sehr reichlich verbreitet: sie fehlen sogar manchmal. Für alle diese Einzelnheiten siehe Bichat: *Anat. génér.*, t. I, p. 330; Kölliker: Gewebelehre des Menschen, S. 213, 261, 541, 610, 634.

in Wahrheit ein Filtrum, welches das Leben langsam, aber immerfort distillirt. Alles ist in ihm so verschlungen, so durchkreüzt, daß es scheint, nicht einmal die Elektricität vermöge durchzudringen und zu wirken, außer mit Langsamkeit.[6]) Hier trifft man wenige oder gar keine langen Fasern, sondern aus kurzen, sehr dünnen, weichen, graülichen, fast unmerklichen und auf allen Punkten in einander verwickelten Fasern verschlungene Maschen. Diese ganze Masse könnte man ein diffuses und schlafendes Gehirn nennen: ein im ganzen Körper zerstreütes Gehirn: zerstreüt durch den Raum und vermengt durch die unentwirrbare Verschlungenheit seiner Theile. Ohne Zweifel hat dieses Geflechte Centren und Fäden; aber die Centren oder Knoten sind überall, und ebenso die Fäden überall.

Das Bewunderungswürdige daran ist aber, daß alle diese so dünnen und so vermengten Fäden, alle diese so vielfachen und so schwachen Knoten zwei Functionen haben und von doppelter Natur sind. Die einen unter den Fasern empfinden, die anderen bewegen; die Knoten empfinden und bewegen zugleich.[7]) Aber was sind diese Empfindungen und Bewegungen? Sie sind genau genommen, wie bei dem Leben der Seele in der Seele, rein instinctmäßige Bewegungen und taube Empfindungen. Das andere Nervensystem, das des persönlichen Lebens, ist das der bestimmten Empfindung und der spontanen

---

6) Siehe Longet: *Traité de physiologie*, t. II, p. 385.

7) Wenn wir sagen, die Nerven empfinden oder bewegen, so versteht sich, daß wir von den Nerven nur als Organen und Werkzeügen sprechen. Im Grunde ist es immer die Seele, die durch die Nerven empfindet oder bewegt und die im Körper schafft. Es ist das die unerschütterliche Lehre des heiligen Thomas von Aquin und des Aristoteles, einzig von dem Irrthum Derer bekämpft, welche voraussetzen, die Seele thue nichts, sei es an und für sich, sei es im Körper, sie wolle es nicht und wisse es nicht. Dies ist der Irrthum aller Jener, welche die Existenz des ersten Seelenvermögens, die unerschlossene und dunkle Kraft, die Wurzel und Quelle der Seele nicht kennen.

Bewegung. Aber dort ist im Gegentheil die Empfindung taub, die Bewegung instinctmäßig. Es ist dies das getreüe Nachbild dessen, was wir in der Seele finden. Wie in der Seele schließt im Körper das erste Vermögen, das Princip und die Quelle der beiden anderen, die beiden in sich, und diese beiden anderen entfalten, unterscheiden mit voller Bestimmtheit das, was die erste, aus der sie entspringen, in sich schließt. Diese Uebereinstimmung ist so wahr, daß wir, als uns zum ersten Male im Studium unserer Seele dieses Gesetz klar aufleüchtete, schon bevor wir es durch die Wissenschaft bestätigt fanden, überzeügt waren, daß die Nerven des unpersönlichen Lebens in unentwickelter und unbewußter Weise die beiden Functionen verrichten, welche die Nerven des persönlichen Lebens mit klarem Bewußtsein verrichten. Und als wir die Wissenschaft fragten, zeigte sie uns deütlich instinctmäßige, durch taube Empfindungen hervorgerufene Bewegungen, und man hat uns die Nerven dieser instinctmäßigen Bewegungen und dieser tauben Empfindungen, d. h. die bewegenden — motorischen — und empfindenden — sensitiven — Fasern des großen sympathischen Nerven gezeigt.[8]) So gewahrt das Auge im Körper das physische Bild dessen, was die innere Betrachtung in der Seele sieht.

Im Gegensatz aber zu diesem großen Nervengeflechte, welches Träger des generellen, tauben, instinctmäßigen, stetigen Lebens ist, steht das andere System, welches Träger des persönlichen Lebens ist, des Lebens bestimmter Empfindungen und spontaner Bewegungen. Dasselbe ist nicht ein diffuses und schlafendes Gehirn, im ganzen Körper zerstreüt, in tausend Centren getheilt, durch tausend nach allen Richtungen hin verschlungene und durchkreüzte Fäden verbunden; es ist ein centrales,

---

8) Die Erfahrungen, welche darthun, daß der große sympathische Nerve bewegende und empfindende Eigenschaften habe, finden sich in allen Abhandlungen der Physiologie. Siehe unter anderen Longet: *Traité de physiol.*, t. II, p. 385.

einfaches, gewecktes, ganz zur Einheit gesammeltes und vom Scheitel des Menschen bis zu den äußersten Spitzen der Glieder die langen, beugsamen, wallenden, festen und weißen Linien seiner zwei Arten von Nervenstrahlen vertheilendes Gehirn. Alles das, was wir die äußere Sphäre des Menschen genannt haben, alle Organe der Sinne, alle jene der Bewegung, das ganze äußere Gewand des Körpers ist damit angefüllt. Man zeichne sich einen mit einem reichen und wallenden Haupthaar umkleideten Menschen. Ganz dasselbe Schauspiel bietet im Innern dieses Nervensystem. Seine enormen Knoten füllen den Kopf und lagern sich dort symmetrisch nach den zwei Seiten herum. Seine vorderen Lagen geben dem Angesichte Leben und Licht; durch die hinteren Lagen steigt dann ein bewunderungswürdiges Geflechte von vollkommener Regelmäßigkeit vom Kopfe bis zu den Nieren. Von jedem Gliede des Geflechtes gehen zwei Paar Nervenbündel aus, die sich bald ausbreiten und unterabtheilen, um den ganzen Körper zu umhüllen, um das Gewebe der Haut zu bilden, um Gefühl und Bewegung in die Glieder zu tragen.

Und gleichwie Erkenntniß und Wille, diese beiden so geschiedenen Fähigkeiten, gewisser Maßen die doppelte ausdrückliche Manifestation jenes Centrums der Seele sind, das wir den Sinn des Begehrbaren und Erkennbaren genannt haben; ebenso stellt uns das Nervensystem des persönlichen Lebens klar ausgeschieden die beiden Functionen des ersten Systemes dar. Die dunkle und taube Empfindung ist klare und lebendige Empfindung geworden; und die instinctmäßige Bewegung wird freiwillige und überlegte Bewegung. Von den geschiedenen Nervenwurzeln versorgen die einen einzig und ausschließlich die Sinne, die anderen ausschließlich die Bewegung; und während jeder Punkt des Körpers Organ der tauben Empfindung und instinctmäßigen Bewegung ist, sind die Organe der klaren Empfindungen vollkommen im Raume bestimmt und durch ihre Functionen vollkommen geschieden; ingleichen sind die Organe der Bewegungen gänzlich geschieden von den Organen der Empfindung. Sie sind gewisser Maßen zwei abgesonderte Lagen in der äußeren Sphäre. Diese Sphäre

theilt sich in der Wirklichkeit in zwei Blätter; die Sphäre der Empfindung ist die äüßere, jene der Bewegung die innere. Die äüßerste Oberfläche, die Haut, das, was ich das Kleid des Körpers nenne, welches seine einzelnen Theile umhüllt und seine Geheimnisse birgt, diese äüßerste Oberfläche ist der Ort und das Organ der sinnlichen Empfindung. Hinter dem Kleide kommen die Muskeln und die Knochen, die Organe der Bewegung. Und hinter den Muskeln und Knochen ist die innere Sphäre des Lebens, wo die tauben Empfindungen und die instinctmäßigen Bewegungen ihre Stätte haben.

So geartet ist der Unterschied der drei Functionen, ein durchweg paralleler Unterschied und dem wahren Unterschiede der drei Functionen der Seele genau entsprechend. In der Seele ist der Sinn des Begehrbaren und Erkennbaren, das unerschlossene Princip, von dem alles kömmt, central, stetig, nothwendig; er ist der immer in uns ohne uns lebende Grundstock des Seelenlebens. In der centralen Sphäre des Körpers erblicken wir das Nämliche.

Ueber diesem dunklen Urgrunde kömmt in der Seele die lichte Sphäre der klaren Ideen, welche gewisser Maßen der Lichtschein und die Atmosphäre der Seele ist. „Der Geist ist „die Atmosphäre der Seele," sagte Joubert. Zwischen beiden, über der dunklen Sphäre der Begierden, der Naturtriebe und der vagen Aufleüchtungen und unter der lichten Sphäre der Ideen, ist die Sphäre des Willens. Der Wille ist offenbar mehr central, als das Erkennen; er ist ein unstreitig tieferes und zu gleicher Zeit weniger klares Vermögen. Dies sehen wir mit Augen in unserem Körper sich wiederholen. [9])

Demnach ist der Unterschied der drei Seelenvermögen in unserem Körper physisch dargestellt: wir werden auch sehen, wie sich darin die Vereinigung und gegenseitige Durchdringung derselben nicht minder klar ausprägen.

---

9) Man vergleiche hiezu Görres: Mystik, Bd. I, S. 27—157.

III.

Das Vorausgehende ist nur eine erste Vergleichung der Seele, ihrer Fähigkeiten und Functionen mit dem Körper und seinen Functionen und Organen. Es ist ein erster auf die hervorstechendsten Züge des Parallelismus geworfener Blick. Ich kann nicht daran zweifeln, daß die Wissenschaft eines Tages bis zu den letzten Details dieser Zusammenstellung vordringen werde. Wir selbst wollen versuchen, weiter zu gehen.

Und vor allem folge hier ein anderer Fundamentalpunkt der Vergleichung, der uns mit seiner Schwierigkeit lange hingehalten hat, der aber, einmal klar geworden, über eine bisher zu wenig gekannte Seite der Seele großes Licht verbreitet.

So oft der heilige Augustin, Bossuet und viele Andere die Seele mit der heiligen Dreifaltigkeit verglichen, sagten sie: die Seele *ist*, sie *erkennt* sich, sie *liebt* diese Erkenntniß und dieses Sein. Wesenheit oder productives Princip, Erkenntniß und Liebe, dies sind, sagen viele Kirchenlehrer, die drei Grundmomente der geschaffenen Trinität, welche wir sind. Aber dies dürfte vor allem den Parallelismus aufheben, welchen wir aufzustellen suchen; denn in Gott, sagt die Theologie, ist nicht die Wesenheit oder die göttliche Natur zeügendes Princip, sondern der Vater. [10])

Ferner, wenn man die drei Grundmomente also aufstellt, wo bleibt dann der Wille? Ist der Wille das Nämliche, was die Liebe?

Liebe und Wille gleichbedeütend machen, das hieße meiner Ansicht nach den Dingen Gewalt anthun. Ohne Zweifel stützen sich diese beiden Begriffe; erstens schon darum, weil in der Seele alles sich stützt, und dann darum, weil die Liebe im eigentlichen Sinne des Wortes vom Willen kömmt. Man muß in der Wirklichkeit zwei Arten von Liebe unterscheiden, die instinctmäßige

---

10) Natura divina non est generans, sed est pater, qui generat. *Conc. Lateran.*, IV.

Liebe und die freie Liebe, den Zug des Begehrbaren und die freie Wahl der begehrten Objecte. Nur diese letztere verdient den Namen Liebe. Begehren und Lieben sind zweierlei; das Begehren geht nicht aus dem Erkennen hervor, wohl aber das Lieben. Die freie Liebe entspringt aus dem Begehren und dem Erkennen: sie stammt von beiden; sie ist ein gewolltes Begehren. Dies hat der heilige Thomas von Aquin gesehen, wenn er in der Seele die drei Grundmomente unterscheidet.

Anstatt einfach zu sagen: Princip, Erkenntniß und Wille, geht der heilige Thomas weiter; er sagt: Princip des Wortes und der Liebe; und dann Erkenntniß, im Worte entwickelt; dann endlich Wille, in Liebe entwickelt.[11]) Was heißt dies anderes, als: die Erkenntniß und der Wille sind nur der Anfang, die Fähigkeit, die Möglichkeit des zweiten oder des dritten Vermögens, und diese Anfänge müssen zum Ziele getrieben werden, um das wahre Bild der heiligen Dreifaltigkeit ausgestalten zu können?

Unserer Meinung nach ist diese genaue Ausdrucksweise bewunderungswürdig; denn nur wenn die Vermögen wirklich entwickelt sind, laufen sie in Wahrheit zur Einheit zusammen, und wird das Fundamentalgesetz erfüllt: *Unum sint.*

Ebenso sind in jenem anderen Bilde der ungeschaffenen Trinität, in dem durch die Vielheit der menschlichen Personen geformten Bilde, die Personen von der nämlichen Natur, aber sie sind nicht wirklich ein und das nämliche Leben. Christus hat von uns gesagt: „Unum sint! Eins mögen sie sein!“ Er konnte noch nicht sagen: Sie sind Eins. Erst wenn die menschlichen Personen wahrhaft in Gott und in der Liebe werden entwickelt sein, wird man sagen können: Sie haben nur mehr ein Herz und eine Seele Erst dann wird das Bild das sein, was es sein kann: wirkliche Einheit in der Vielheit. So sind die drei Functionen in der Seele und im Körper desto mehr ein und

---

11) Principium verbi .... processio verbi secundum intellectum, processio amoris secundum voluntatem. 1ª, q. XCIII, art. 6. c.

dasselbe Leben, je mehr sie entwickelt, lebendig, zum Ziele geführt sind.

Wenn wir über diesen Punkt unseren Körper fragen, wenn wir die Seele aus ihrem Abbilde zu erkennen suchen, so sehen wir in den sogenannten Nerven des Willens und dann in den Knochen und Muskeln, als Organen der freiwilligen Bewegungen — klar die Werkzeüge und gewisser Maßen die Signatur des Willens. Aber können wir auch sagen, daß an ihnen das Werkzeüg und die Signatur der Liebe sich finde? Wenn etwas in diesem Punkte durch den gemeinsamen Sinn und durch die persönliche Erfahrung gegeben ist, so ist es dieses, daß das Organ oder die körperliche Signatur der Liebe das **Herz** ist. Das menschliche Geschlecht und alle Sprachen legen die Erkenntniß in den Kopf und die Liebe in das Herz. H e r z und L i e b e sind allenthalben gleichbedeütend, wie die Worte K o p f und E r k e n n t n i ß es auch sind.

Sehen wir nun, was das Herz in unserem Körper ist. Die Kenntniß des physischen Herzens wird einiges Licht auf das Herz unserer Seele werfen und uns zugleich den Ort der gegenseitigen Durchdringung der drei Functionen aufweisen.

Ist das Herz nicht die Mitte, das Centrum, die Einheit, der Grundriß und Inbegriff des Körpers, der Herd, wo sein ganzes Leben den Widerhall und Sammelpunkt findet? An welchem anderen Punkte des Körpers finden sich alle seine Kräfte und alle seine Reichthümer in dem Grade concentrirt? Gehört das Herz ausschließlich dem persönlichen Leben an, oder ausschließlich dem anderen? Nein, offenbar gehört es zu beiden. Vor allem ist das Herz ein Muskel, ein aus gestreiften und motorischen Fasern gewobener Muskel, aus Fasern, die immer zur Gerichtsbarkeit des freiwilligen Lebens gehören. Das Herz ist reichlich von Bewegungs- und Empfindungsnerven des persönlichen Lebens durchdrungen. Es gehört also zur äüßeren Sphäre oder zum Leben, welches in uns durch uns ist. Andererseits aber schließt das Herz ebenso viele Nerven des unpersönlichen Lebens, des Lebens der Begierden, der Instincte, der tauben 'Empfindungen in sich. Und so zeigt uns der bloße

anatomische Anblick des Herzens, daß es alles in sich enthält; es muß von tauben Empfindungen und klaren Gefühlen, von instinctmäßigen und freien Bewegungen leben. Und was ist ferner das Blut, dessen Princip oder Quelle, ich will sagen, dessen Beweger und Fortpflanzer das Herz ist? und von welcher Natur ist endlich die Bewegung des Herzens und die Bewegung des Blutes?

Das Blut, dieses fließende Fleisch, ist unser Leben. Das Blut ist so zu sagen das Product und die Frucht des ganzen Organismus. Es ist nicht bloß der Saft; es ist nicht jene Lymphe, welche in die Wurzel hinabsteigt und von der Erde und dem Wasser kömmt; es ist dem Körper das, was der Wein dem Weinstocke ist. Das Blut ist in unserem Körper das, was in unserem Geiste nicht die Materien des Gedächtnisses, sondern die Ideen sind. Ziel aller Operationen des Lebens, ist das Blut auch das belebende Princip, von dem das Leben unterhalten und fortgesetzt wird. Jeder der Herzschläge ruft, indem er das Blut forttreibt, aus dem Gehirne eine Antwort hervor, eine Art elektrischen Einflusses, und dieser Ruf und diese Antwort, die sich voraussetzen und gegenseitig erwidern, begründen die Fortdauer des Lebens. Ja das Herz provocirt nicht allein den Kopf und ruft seine Thätigkeit an, sondern es erweckt auch jeden Augenblick jedweden Punkt des Körpers, selbst die Knochen, und erregt und belebt das Ganze durch die vitale Atmosphäre seiner Kügelchen, durch das Oxygen, die Elektricität, die Wärme, welche diese Atmosphäre mit sich führt.[12]) Die Kügelchen sind belebende Organe, Agenten, Couriere, Arbeiter, Träger des Oxygens, aber keineswegs Materialien. Sie laufen durch alle Organe, circuliren in den feinsten Gefäßen, aber bleiben nicht dort. Nie hält ein einziges auch nur einen Augenblick Stand und hängt sich an ein Gewebe an, eben weil es nicht Materie ist für das Gewebe, noch Element für ein Organ. Jedes dieser

12) Siehe Liebig: Briefe über Chemie; und Lehmann: Abriß der organischen Chemie, S. 129.

Kügelchen ist selbst ein bestimmtes Organ. Sie rollen in unseren Arterien, wie Schiffe auf einem Canal; sie rollen in Mitte des Saftes und in Mitte der Stoffe. Sie jagen diese und provociren auch das Organ, diese Stoffe aufzunehmen. Jedes von ihnen trägt seinen Funken auf einen Punkt hinaus; dann kehren sie ausgelöscht wieder zurück:; ermüdet kehren sie in das Herz zurück, das sie wieder aufnimmt, sie wieder zum Leben erfrischt, sie bis zur Berührung des belebenden Princips treibt, das von außen her unser Leben ausbrütet und es mit seiner beständigen Einathmung ernährt. Dann nimmt das Herz sie wieder auf und schickt sie nach allen Punkten des Körpers, um noch einmal ihren Funken und die neüen Gaben des Lebens dorthin zu tragen.

Die Kügelchen sind bewegliche Organe: alle anderen Organe sind und verbleiben auf ihrem Platze; sie allein circuliren. Freie und ungebundene Organe, die gehen und kommen, sind sie die eigentlichen Repräsentanten der Bewegung im Innern.

Aber welches ist diese Bewegung? Was ist das Herz, insofern es bewegendes Organ ist? Sonder Zweifel ist diese Bewegung vorzugsweise instinctmäßig. Sie ist zuerst in uns ohne uns. Sie ist stetig und nothwendig. Sie dauert im Schlafe fort und nimmt dort die Ruhe und die Regelmäßigkeit ihres Rhythmus wieder auf. Ist denn aber die Bewegung unserem Willen gar nicht unterworfen? Man wird das nicht sagen können. Wir haben es schon gesehen, das Herz empfängt Anfangs die beiden Nervengattungen, sowohl die Nerven des Instinctes, als auch die Nerven des Willens. Und die Wissenschaft führt Beispiele von Menschen auf, welche durch ihren Willen dem Schlage des Herzens Einhalt thaten. Einer von ihnen, der auf diese Weise seine Stärke gegen sein Herz mißbrauchte, hatte es zu lange zusammengepreßt, und sein Herz hörte ganz auf zu schlagen.

Indessen wird unser Herz viel weniger von unserem actuellen Willen als von unserer freien Liebe regiert. Ein Willensact geht schnell vorüber und ritzt bloß auf; aber Liebe ist ein Zustand, eine Gewohnheit, die sich festsetzt und durchdringt. Eine

freie Liebe ist ein continuirlicher Wille, der frei aus dem Instincte und dem Erkennen hervorgeht. Sie ist ein kurzer Inbegriff des ganzen Menschen; sie ist der ganze auf einen Punkt gesammelte Mensch; alle Strahlen laufen in diesen einzigen Herd zusammen. Alles ist im Einklang: Zug, Gefühl, Instinct, Erkenntniß, Wille. Und alles dieses tönt mit einander und zu gleicher Zeit im Herzen, um ihm einen Rhythmus zu geben, der aus allen diesen Einflüssen entspringt. Nein, die instinctmäßige Leidenschaft ganz allein macht unser Herz nicht im nämlichen Rhythmus schlagen, wie die überlegte, gewollte und angenommene Leidenschaft. Und trotz der Erkenntniß und Vernunft macht die gewollte und angenommene Leidenschaft unser Herz nicht im nämlichen Rhythmus schlagen, wie die freie, vernünftige, geistige und herzliche Liebe. Ueberwache dein Herz und ergreife den Augenblick, wo es mit einem Zuge, einer Liebe und einem Enthusiasmus übereinstimmt; welche Bewegung und welch neüer Rhythmus! Manchmal ist in diesem Augenblick seine Schnelligkeit verdoppelt. Urtheile, ob die Schläge des Herzens, welche durch das Bewußtsein beengt werden, die nämliche Harmonie, den nämlichen Schwung, die nämliche Weite, die nämliche Ausdehnung wie jene haben können, welche den Tag und das Licht und das Auge der Vernunft und den Anblick Gottes suchen? Siehe auch, ob der Rhythmus des Herzens nicht in irgend einer Proportion mit seinem Objecte selbst steht. Bewegt sich das Herz, das physische Herz, auf die nämliche Weise unter der leidenschaftlichen, schmachtenden Liebe, die sich auf ein einziges menschliches Wesen beschränkt, und unter der uneigennützigen, kraftvollen und göttlichen Liebe, welche sich im schimmernden Lichte der vollen Wahrheit, in der Erkenntniß des Lebens, des Todes, der Schönheit Gottes, der Schönheit der Seelen unter Entzückung und Thränen für den wahren und höchsten Gegenstand der Liebe, für Gott und die leidenden Seelen völlig zum Opfer weiht? O nein! alle diese Bewegungen sind unstreitig und nothwendig verschieden. Und wenn ein Engel die Hand auf unser Herz legen würde, er würde in dessen körperlichen Pulsschlägen unsere ganze Seele lesen; er würde dort die Liebe

oder den Mangel der Liebe lesen; die Natur der Liebe, ihr Object und die Maßverhältnisse von Licht, Freiheit, Uneigennützigkeit, Enthusiasmus, Entzückung, Wärme der Seele oder Wärme des Blutes, aus welchen sie sich bildet.

So ist also das Herz das körperliche Organ der Liebe, während alle anderen Muskeln aus gestreiften Fasern mit den Knochen und mit den motorischen Nerven das Werkzeüg des Willens bilden. Und diese beiden Organe verhalten sich zu einander wie Liebe und Wille. Beide haben die nämliche Basis, das nämliche Gewebe, gestreifte Fasern. Aber der Muskel des Herzens ist stärker, als jeder andere Muskel, wie die Liebe stärker ist, als der Wille. Der eine wie der andere sind Organe der Bewegung: der eine Organ der stetigen, obgleich auch freiwilligen Bewegung, wie die Liebe; und der andere Organ der intermittirenden Bewegung, wie der Wille ist. Der eine ist Organ der Bewegung im Innern, einer Bewegung, welche den ganzen Menschen belebt und ernährt, wie die Liebe; der andere vorzüglich Organ der Bewegung nach außen, jener Bewegung, welche arbeitet und kämpft, welche aus sich heraustritt und ihr Object sucht, wie der Wille thut.

Endlich ist das Herz Organ der in die Ernährung zurückgehenden Bewegung oder der Ernährung in Bewegung; es ist Organ der dritten Function, die mit der zweiten in die erste zurückgeht, um den Lebenskreis zu vollenden und seine Einheit zu constituiren.

Was ich vom Herzen sage, muß das nicht auch von der ganzen Brust der Sphäre des Herzens, wovon das Herz das Centrum ist, gesagt werden? Die Brust ist in Wahrheit der Ort der Einheit der drei eigenthümlich wechselnden und in gegenseitiger Durchdringung lebenden Functionen. Ich sehe dort die Ernährung und Bewegung in ihrer höchsten Macht und in vollständiger Einheit. Ich sehe dort die tiefe, stetige, auf alles ausgedehnte Empfindung. Ich sehe dort die drei in eins. In Gott gibt es einerseits nicht geschiedene Personen und andrerseits im Centrum eine Sphäre, wo sich die drei Unterscheidungen einigen. Die drei sind überall, immer vollständig geeint, so gut, wie

vollständig geschieden. Dem ist nicht so in der Seele und namentlich nicht im Körper. Die Wurzeln der drei Functionen, ihre eigenthümlichen Centren, ihre Anfänge sind vom gemeinsamen Centrum noch getrennt und geschieden; aber ihr Endziel, ihre volle Entwicklung bringt sie in Eins. Im Körper ist die Ernährung im Magen und in den Eingeweiden nur ein Vorbereitungs- und Anfangszustand. Die Fortsetzung geschieht in den Lungen, in dem Acte, der das Blut belebt, im Augenblicke jener höheren und continuirlichen Ernährung, wo die Luft, der wahre Nährstoff des Lebens — pabulum vitae —, in uns niedersteigt. Wo ist ihr wirkliches Ziel, wo das Ende, die Vollendung der Function? Offenbar tritt diese Vollendung ein im nämlichen Augenblicke, wo das Blut, d. h. das vom Herzen ausgesandte Leben auf allen Punkten des Körpers in das Innere der Organe gelangt. Da ist das Ziel, die Vollendung der Function.

Ist nun die Identität der ersten und dritten Function nicht ersichtlich? Ist nicht der Schlag des Herzens und die Circulation des Blutes, das Kommen und Gehen des bald rothen, bald schwarzen Blutes, wie es, mitten durch das Herz hindurch und von diesem getrieben, aus den Lungen und der Luft auf alle Punkte des Körpers hinaus- und wieder zurückläuft: ist nicht gerade dies die Ernährung in Bewegung, die zu einer Ernährung gewordene Bewegung?

Hier allein ist die stetige Ernährung; denn der Magen präparirt und beginnt sie bloß in unterbrechender Weise; der Magen verdaut nicht immer, aber das durch das Herz hinausgetriebene Blut ist auf steter Wanderschaft und ernährt unaufhörlich.

Aber zu gleicher Zeit ist hier die Bewegung in ihrer höchsten Kraftaüßerung. Zuerst ist das Herz ohne Vergleich der mächtigste von allen Muskeln; was er aufrecht hält, ist unbegreiflich. Die vereinigte Kraft aller unserer Glieder ist vielleicht seiner Kraft nicht gewachsen. [13]) Noch mehr, seine Bewegung ist con-

13) Réveillé Parise nennt in seinem „Traité de la vieillesse", chap. V, „die Muskelkraft des Herzens wundervoll und unberechenbar".

tinuirlich und innerlich. Hier findet sich also zugleich die Bewegung im Innern, die Bewegung in ihrer größten Kraftaüßerung und die ununterbrochene Bewegung.

Was ist aber von der Empfindung zu sagen? Hier auch ist der Ort, das Organ der stetigen und totalen Empfindung; eine allgemeine Empfindung des Lebens, so wie es in uns ist. Die Empfindung durch die aüßeren Sinne läßt uns in Unterbrechungen das Zufällige der Außenwelt erkennen; aber die innere Empfindung der Zustände des Lebens kömmt nicht von den aüßeren Organen der Sinne: die Schwäche oder die Stärke, die Wärme, die Fülle oder die Erschöpfung und tausend Einzelnheiten des inneren Lebens, welche die meisten Menschen nicht genug beobachten, davon erhält meine Seele beständig Kunde durch mein Herz, durch die Lungen und die Gefühlsnerven, welche zu ihm gehen; das ist die unabläßige Empfindung des Totalzustandes des Lebens im Innern. Die andere ist die aüßere, die unterbrochene Empfindung der Eindrücke, welche von außen kommen.

Dies ist noch nicht alles. In der Seele ist das Erkennen zum Abschluß gediehen, wenn es im Worte, das heißt im klaren und ausdruckbaren Wissen entwickelt, aber namentlich, wenn das Wissen nicht bei sich selbst stehen geblieben ist, sondern in Act und Liebe übergeht. Der Gedanke erscheint schöner, größer, wenn er vom Herzen kömmt. Und dann drückt er sich aus und theilt sich mit. Ebenso ist es im Körper die Brust, welche die Stimme gibt, die Kraft des Ausdruckes von dem, was die Seele empfindet: sie singt, wenn die Seele in ihrer Brust den Frieden, die Freüde und die Fülle des Lebens fühlt.

Es ist also offenbar, daß die Brust der Sitz der Einheit der drei zum Endziel gebrachten, im Innern sich auswirkenden und im ununterbrochenen Zustande lebenden Functionen ist. Und das Herz ist der Ort der Liebe; und die Liebe, welche in ihrer Freiheit aus dem Instinct und dem Erkennen hervorgeht, ist das All der Seele, das ganze entwickelte Leben, die Drei in Einheit, geschieden, geeint und mit einander ohne Unterbrechung zusammen thätig. Dies drückt durch seine anatomische

Beschaffenheit und durch sein physiologisches Leben das physische Herz sichtbar aus, indem es die drei Grundverhältnisse, Ernährung, Empfindung, Bewegung, in ihrer unverkennbaren Geschiedenheit, Einheit, Continuität, Ausdehnung über den ganzen Körper zumal in Thätigkeit setzt und erhält. Ist demnach das Herz nicht das All des Körpers, wie die Liebe das All der Seele? Nur muß man wohl verstehen, daß sich diesem gegenüber ein zweiter Gesichtspunkt geltend macht: wenn sich nämlich hier die Bewegung in ihrer höchsten Kraftaüßerung befindet und auf den ganzen Körper sich erstreckt, so ist sie nicht in ihrer vollsten Freiheit vorhanden; wenn sich hier die Empfindung im stetigen Zustande und in ihrer größten Ausdehnung befindet, so ist sie nicht in ihrer größten Klarheit vorhanden. Mit anderen Worten, das dritte Grundverhältniß, wenn es zum Ziele gediehen, d. h. nicht mehr bloß Wille, sondern Liebe ist, dieses Verhältniß ist gemischt, ist zugleich persönlich und unpersönlich, zugleich inspirirt, frei und klar: die Inspiration, ungestüm und stark, trägt und umschlingt die Klarheit und die Freiheit, ohne sie zu vernichten.

IV.

Was aber ein größeres Licht auf diese Ideen wirft, ist das Studium des Nervensystems von diesem Gesichtspunkte aus betrachtet.

Wir haben in der allgemeinen Einheit der Nerven zwei Nervensysteme unterschieden, ein System des unpersönlichen Lebens — großer sympathischer —, und ein System des persönlichen Lebens — Cerebrospinalnerve —. Das erste versorgt durch seine grauen, weichen, verschlungenen, unmerklichen Fasern die tauben Empfindungen, von denen der Geist nichts gewahrt, und die instinctmäßigen Bewegungen, von welchen der Wille nichts weiß. Das zweite mit seinen weißen, festen reichen, hervorstechenden, geschiedenen und immer in moto-

rische und sensitive theilbaren Fasern [14]) versorgt durch die einen die klaren Empfindungen, von welchen der Geist ein Bewußtsein hat; und durch die anderen die bestimmten Bewegungen, welche der Wille vollzieht.

Es findet sich also im Körper die Signatur folgender drei Dinge: 1) Das productive Princip, welches alles in sich schließt; 2) die Intelligenz, welche klar auffaßt; 3) der Wille, welcher frei wirkt.

Was entspricht aber der Liebe, dieser Doppelfrucht im Willen aus Erkennen, das wählt, und aus Instinct, der antreibt? Was stellt die Liebe, das Ziel des Lebens und die Einheit des Ganzen und die gegenseitige Durchdringung der drei Functionen, mehr im Besonderen dar? Sehen wir:

Es gibt in unserem Körper einen besonderen Nerven, der nach Einigen gewisser Maßen ein drittes apartes System bildet; manchmal wird er Band genannt, auch nennt man ihn den kleinen sympathischen Nerven. Dieser Nerve gehört zu beiden Systemen zugleich, zu dem des persönlichen Lebens und zu dem des unpersönlichen Lebens. Er gehört zum ersten, denn er hat seinen Ursprung in der Hirnschale an jenem Punkte, welcher „der „Lebensknoten“ oder „Lebensbaum“ [15]) genannt wurde, und bildet das zehnte Paar der Gehirnnerven. Aber er gehört auch zum zweiten, darum, weil er in seinen Auslaüfen die Ganglienform annimmt, und gewisser Maßen ein Theil des großen sympathischen Nerven zu werden scheint. [16]) „Durch ihren Ursprung,“ sagt ein

14) Siehe über die Histologie der Nerven Kölliker: Gewebelehre des Menschen, S. 298—384. Vergleiche auch Robin: art. *Nerfs* du Dictionnaire de Nysten.

15) M. Flourens: *Rech. expériment. sur les fonctions du système nerveux.* 2e édition, p. 196 et suiv. — Der herumschweifende oder Lungenmagennerve hat seinen scheinbaren Ursprung zwischen dem Seitenbündel und der Olive, seinen wirklichen Ursprung in einem grauen Kern, der nahe bei der hintern Spalte am Boden des fünften Ventrikels liegt. Vgl. Stilling: Ueber die Medulla oblongata — Erlangen 1843 —.

16) Die äußersten Spitzen der Fäden des Lungenmagennerven am Herzen und an den Lungen werden ganglisch, nach Remak: Ueber die

Anatomiker, „durch ihre Structur, durch die Richtung ihrer Aeste, „durch das Aussehen, die Verwicklung und die Auslaüfe ihrer „Zweige, mit einem Worte durch die Gesammtheit ihrer anatomi„schen Charaktere bieten die Lungenmagennerven die bemerkens„wertheste Analogie mit den Ganglienнerven, zu denen sie mit „Grund als ein zugehöriger und ergänzender Theil „betrachtet wurden." [17]) Wir haben also hier einen ganz besonderen Nerven, der in gewisser Weise von den beiden Systemen einen Theil ausmacht und das Band von beiden bildet.

Von der einen Seite ist er bei seinem Ursprunge ein Nerve der klaren Empfindung und der gewollten Bewegung; von der anderen Seite hat er die Form der Nerven mit tauber Empfindung und mit instinctmäßiger Bewegung. Mithin sind in diesem Nerven die drei Functionen vereinigt.

Noch von einem anderen Gesichtspunkte aus betrachtet stellt er die Einheit von den dreien dar: er mündet nämlich mehr als ein anderer Nerve des persönlichen Lebens allenthalben auf tausendfache Weise in die Gehirnnerven, in das Rückenmark, in den großen sympathischen Nerven ein [18]) Ferner, er ist offenbar das lebendige Band dessen, was Bordeu den Lebensdreifuß nennt. „Das Gehirn," sagt Bordeu, „das Herz, der Magen sind also „der Dreifuß des Lebens: durch ihre Einheit und ihren bewun„derungswürdigen Einklang versehen sie das Leben jedes Theiles „und jeder Function; sie sind endlich die drei Hauptcentren,

Ganglien des Herzens; Müller: Arch. 1844, S. 463; Bidder: Ueber die Nervencentra im Froschherzen; Müller: Arch. 1852, S. 163; Lee: *Mem. on the Ganglia and Nerves of the Heart*, London, 1851.

17) M. Sappey: *Anat. descrip.*, p. 36—329.

18) Siehe über diesen Punkt die Nervenlehre von Cruveilhier; Sappey, S. 296 2c.; Valentin, S. 936 2c., ebenso die Memoiren von Andersch, Scarpa 2c. Wir setzen bei, daß bei vielen Saügethieren nach Emmert, Weber, Bischoff, der Stamm des Lungenmagennerven in der Halsregion innig vermengt ist mit dem oberflächlichen Nackentheile des großen sympathischen Nerven. Siehe Stannius und Siebold — *Anat. comp.*, t. II, p. 431 —.

„woraus das Gefühl und die Bewegung hervorgehen, und „wohin sie zurückkommen, nachdem sie den Kreis„lauf durchgemacht haben: denn die Gesundheit erhält sich „einzig und allein durch diese beständige Circulation.“ [19]) Aber welches ist das wirkliche Band dieser drei Centren, und der elektrische Leiter, welcher sie zur Einheit führt? Das ist der kleine sympathische Nerve, den wir hier das Band, den wahren Lebensknoten nennen wollen.

Der große sympathische Nerve durchdringt diese drei Centren, um sie zu ernähren; der kleine sympathische durchdringt sie, um sie zu einigen. Der große sympathische Nerve ist ein langsamer und überdies tauber Leiter ohne freie Bewegung; der kleine sympathische hingegen ist ein augenblicklicher Leiter, der überdies fühlt und bewegt: durch ihn circuliren im Innern, in der ganzen Gesammtheit, wie dies Bordeu verlangt, das Gefühl und die Bewegung.

Dieser Nerve ist also durch seine Function in Wahrheit der Nerve der vitalen Einheit, der Nerve der gegenseitigen Durchdringung der drei Functionen. Aber welches ist zugleich sein eigentlicher Ort? Sein Ort ist die Brust. Ohne Zweifel geht er vom Gehirn aus; ohne Zweifel erstreckt er sich bis zum Magen und bis zur Leber; aber in der Brust setzt er sich fest; hier herrscht er, hier entfaltet er seine reichlichsten Geflechte. [20])

Er bildet solche Geflechte am Kehlkopfe, und gibt der Stimme Gefühl und Bewegung. Er spricht, er singt; er berührt zugleich das Herz, das Gehirn und die Eingeweide, und bringt somit in die Sprache und in den Gesang das Licht der Idee und die Wärme des Gefühls.

Er erfüllt die Lungen mit seinen Geflechten, und beseelt sie für die Sprache und den Gesang. Bevor noch andere Nerven die

19) Bordeu: *Recherches sur les maladies chroniques*, XII.

20) Die Fäden, welche der Lungenmagennerve zum Herzen schickt, sind auf jeder Seite herum zwölf an der Zahl, oder vier und zwanzig im Ganzen, die wieder zusammenlaufen, um die Geflechte zu bilden.

Brust von außen erweitern, bläht er im Innern die Lungen auf und erweitert sie, um von freien Stücken ein- und aufzuathmen.

Am Herzen breitet er sich zugleich mit dem großen sympathischen Nerven aus. Das ganze Herz umhüllt und durchdringt er. Nähme man dem Herzen seine Muskelfasern, es würde nur mehr ein Nervenherz bleiben, gebildet aus den Fäden dieses Herz-Nerven, vermischt mit denen des großen sympathischen Nerven.

Ist er auch hier nicht einzig und allein thätig, so ist er gleichwohl der herrschende. Ich sage nicht, daß seine Macht niemals umgestürzt oder dienstbar gemacht werden kann, aber am Ende ist doch er es, der die Zügel hält; und, wunderbar, er regiert als Lenker. Er macht das Herz nicht überschwellend: er zähmt, hält und mäßigt es. Lähmt man ihn, dann nehmen die Schläge des Herzens alsbald eine doppelte Geschwindigkeit an. Wird die Lähmung gehoben, dann nimmt die Bewegung des Herzens den regelmäßigen Gang wieder an.[21]) Ist es nicht ebenso mit der gewöhnlichsten Function der Erkenntniß und des Willens gegenüber dem Begehren? Das Begehren reißt uns maßlos fort; die Vernunft und der Wille treten dazwischen und regeln es, und dieses überlegte, angenommene und geregelte, mit Erkenntniß und Freiheit vermischte Begehren ist die Liebe. Dies ist die regelmäßige, stetige physische Wirkung des kleinen sympathischen Nerven auf das Herz. Er haüft am Herzen seine sensitiven und motorischen Fasern an, um dort die Erkenntniß und den Willen zu vertreten. Und wie könnten eine Idee, ein Blick, ein Wille, ein Aufschwung der Seele augenblicklich auf mein Herz einwirken, sei es nun, um es

---

21) Eduard Weber und Budge haben die Beschleünigung der Schläge des Herzens nach dem Grade der Durchschneidung des Lungenmagennerven bestimmt. Dieser letzte Auctor hat gefunden, daß, wenn man Galvanismus an das abgeschnittene Ende bringt, die Herzschläge weniger werden. Conf. Béclard: *Physiol.*, p. 784, und Brown Sequard: Medicinische Zeitung, 1853, S. 429.

aufzuregen, sei es, um es zur Ruhe zu bringen, sei es, um seinen Rhythmus auf tausendfache Weise zu ändern, wenn es nicht durch die elektrische Ueberleitung meines Gedankens und meines Willens, durch die Hauptfasern des Herzens, durch die Fasern des kleinen sympathischen Nerven geschähe? [22])

So ist dieser Centralnerve, dieses Band der Nerven und der Functionen, dieser Nerve der Brust, dieser Nerve des Herzens der wahre Lebensknoten und die Signatur der Liebe zumal.

Die Brust, die Lungen und das Herz sind der wahre Ort der dritten vollständig entwickelten, in die erste übergehenden und die zweite dahin zurückführenden Function. Hier ist der Ort der Bewegung in ihrer größten Kraftaüßerung und Continuität: hier das Centrum, wo die Bewegung nicht bloß die unterbrochene Kundgebung des Lebens nach außen, sondern die beständige Fortdauer des Lebens im Innern darstellt. Hier das Heiligthum, wo das Leben in einem untheilbaren Augenblick das von außen kommende Brod nimmt, es umbildet und sagt: Dies ist mein Blut.

Die Brust, die Lungen, das Herz, ihre Bewegung und ihre Athmung sind der eigentliche Ort und die eigentliche Sphäre der Liebe, das Organ und die Signatur der Liebe; und wir bewundern es, wenn der heilige Thomas von Aquin der wissenschaftlichen Analyse zuvorkommend behauptete, „daß die Respi„ration und die Bewegung der Arterien (und des Herzens) den „Namen Geist erhalten haben; und daß seitdem, soweit das „Göttliche durch das Menschliche bezeichnet werden kann, die „göttliche Liebe mit Recht Geist genannt wurde.“ [23])

---

22) „Das zehnte Paar — der kleine sympathische Nerv — ist nicht ohne „Einfluß auf die Herzschläge, weil man sie durch Theilung oder durch „mechanischen oder galvanischen Reiz der Nervenfäden, welche es zu „diesem Organ entsendet, modificiren kann. Uebrigens läßt sich vermu„then, daß das Gehirn im Falle moralischer Affection die Zusammen„ziehungen des Herzens durch die Herzfäden des zehnten Paares modi„ficire.“ Longet, t. II, p. 361.

23) Omnem cognitionem sequitur aliqua appetitiva operatio. Inter omnes autem appetitivas operationes invenitur amor esse princi-

Und so wären im Leben unserer Seele folgendes die drei Grundelemente: Zuerst das Princip, woraus alles hervorgeht, und das die Samen der Erkenntniß und des Willens unentwickelt in sich befaßt; an zweiter Stelle die Erkenntniß, aber die im Lichte entwickelte und vom heiligen Thomas Wort genannte Erkenntniß — „Processio Verbi secundum intellectum.“ Das dritte Element wäre nicht der Wille allein, sondern, wie sich der heilige Lehrer ausdrückt: der in Liebe entwickelte Wille: „Processio „amoris secundum voluntatem.“ Die Liebe ist es, die in der geschaffenen Trinität vollständig dem dritten Terminus der ungeschaffenen Trinität entspricht. In Gott ist der Wille identisch mit der Liebe, und die Liebe identisch mit der Wesenheit. Dem ist nicht so im Menschen: der Wille ist sehr verschieden von der Liebe und noch mehr von der Wesenheit der Seele. Der Wille im Menschen ist nur der Anfang des dritten Vermögens, das erst dann vollständig entwickelt ist, wenn es freie Liebe geworden ist, aus dem Begehren und der Erkenntniß zumal hervorgehend.

Im Körper, dem sichtbaren Bilde der Seele, wären die drei Grundverhältnisse, wenn es sich um die Functionen handelt: die Production, welche sich in innere Production, Ernährung, und in Production nach außen, Generation, abtheilt; dann die allgemeine Function der Empfindung; hernach die allgemeine Function der Bewegung. Aber die Bewegung ist doppelt; es gibt eine Bewegung nach außen, jene der Glieder: eine willige, unterbrechende, freie Bewegung, die vorzugsweise aus der Empfindung entspringt, und gegen das, was sie von außen bietet, reagirt. Sodann gibt es eine innere Bewegung, jene des Herzens, die zum Theil eine unfrei-

pium ... operatio autem appetitiva completur secundum quemdam .... **motum.** *Respiratio* autem et *arteriarum motus spiritus nomen accepit:* unde convenienter, secundum quod divina humanis significari possunt, ipse divinus amor procedens, *spiritus* nomen accepit. *Opusc. theolog. secundum*, cap. IV.

willige, nothwendige, continuirliche, zum Theil eine freiwillige, bewußte ist. Diese letztere stützt sich frei auf die andere, welche ihre Basis ist, und fügt bald unterbrechende Acte, bald einen habituellen Rhythmus hinzu.

Wenn es sich um die Organe handelt, dann ist Träger des ersten Verhältnisses, für sich allein und in seinem Anfang genommen, — das Innere des Skeletes unter dem Zwerchfell: er besteht aus den Drüsen, den Eingeweiden, namentlich dem Magen; hier sind die productiven Wurzeln alles Saftes im Körper.

Das zweite Verhältniß ist vertreten durch die ganze Oberfläche des Körpers, durch die Haut, alle Organe der Sinne, die beiden Gehirnhemisphären, die Empfindungsnerven, alle hinteren — posteriores — Wurzeln des Rückenmarkes.

Das dritte Verhältniß, als solches und in seinem Anfange genommen, ist durch die Muskeln, die Knochen, die Glieder, die Nerven der Bewegung, alle vorderen — anteriores — Wurzeln des Rückenmarkes repräsentirt.

So sind die drei Vermögen, wenn man sie als geschieden und in ihrem Ursprunge betrachtet, im Körper vertheilt. Was den Ort ihrer innigsten Einheit und ihrer gegenseitigen Durchdringung anbelangt, so finde ich ihn im centralsten Theile, über dem Zwerchfell: in der Brust.

Demnach vertreten in der unteren centralen Sphäre sämmtliche Organe und Functionen, welche das von außen kommende Leben unmittelbar empfangen, das productive Princip, die Wurzel. Sämmtliche Organe und Functionen, welche das Leben empfangen, vertreten die erste Blume dieser Wurzel. Zu gleicher Zeit bilden sämmtliche Organe und Functionen, welche mit Wahl und Unterbrechung durch die freiwillige Bewegung gegen das Object der äußeren und unterbrechenden Empfindung reagiren, die noch in der Blüthe eingeschlossene Knospe der Frucht. Sämmtliche Organe und Functionen der oberen centralen Sphäre, wo der Lebenszirkel sich vollendet, wo die Bewegung in ihrer größten Kraftaüßerung, continuirlich, innerlich, über den ganzen Körper ausgebreitet ist, wo die dritte Function in die Ernährung eingeht und die zweite dahin führt, — dieses Centrum ist die

wirkliche Frucht der ganzen Wurzel. Es ist dies das dritte Verhältniß in seiner Vollendung.

V.

Beachten wir übrigens eine wissenschaftliche Thatsache, von der man im Studium der drei Grundverhältnisse dieser materiellen und geschaffenen Trinität, welche der menschliche Körper ist, unmöglich Umgang nehmen kann. Man gewahrt darin den Unterschied von dem, was wir so eben Wurzel, Blüthe und Frucht genannt haben.

In ihrer unglaublichen Ausdauer und in ihrer unbeschreiblichen Neügierde hat die Wissenschaft entdeckt, wie sich der Körper des Menschen von Stunde zu Stunde im mütterlichen Schooße entfaltet. Man stelle sich die Erde in den ersten Tagen der Genesis vor, wo die heilige Schrift uns sagt, daß sie wüst und leer war. Man stelle sich eben diese Erde vor, wie sie auf den Umfang eines Sandkornes reducirt ist. Dies ist die nicht befruchtete Basis des menschlichen Körpers. Aber die heilige Schrift fügt hinzu: „Der Geist Gottes schwebte über der Ober„fläche der Gewässer." Das nämliche gilt für jenes winzige Kügelchen, aus dem ein Mensch hervorgehen soll. Es kömmt eine Stunde, wo der Hauch des Schöpfers über seinen Gewässern schwebt. Und gleichwie für unsere Erdenwelt ein Tag kam, wo Gott einen Punkt ausersah, um dort auf einmal den Menschen zu schaffen, ebenso ist es ein einzelner Augenblick, wo der schlafende Keim so zu sagen von einem elektrischen Stoße getroffen wird, der ihm zu leben befiehlt. Alsbald erscheint auf einem Punkte der Oberfläche des Kügelchens ein Bläschen; dieses kleine Bläschen ist der Anfang des menschlichen Körpers: es ist der Keim.

Was gewahrt man aber in dem Maße, als der Keim groß wird? Man sieht, daß sich dort drei Blättchen entwickeln, das eine nach innen, das andere nach außen, und dann ein drittes zwischen beiden. Im Centrum nun des unteren Blättchens sieht

man die ersten Anfänge der Eingeweide und der Drüsen zum Vorschein kommen, d. h. die Wurzeln der Organe des Ernährungs- oder des rein unpersönlichen Lebens. Im Centrum der oberen Zelle sieht man die centralen Theile des Cerebrospinal-Nervensystemes, die Knochen, die Muskeln, d. h. die Organe des persönlichen Lebens sich entwickeln. Zwischen diesen beiden Blättchen endlich sieht man in einer besonderen Zelle, an der Circumferenz der Zelle, die Gefäße und in dem Centrum das Herz sich entwickeln.

Das erste dieser drei Blättchen wird vegetatives Blättchen — Schleimblatt — genannt, weil es den Organen des Ernährungs- oder Vegetationslebens entspricht, was wir unpersönliches Leben genannt haben; das zweite Blättchen wird animalisches Blättchen — seröses Blatt — genannt, weil es den Organen des dem Thiere eigenen und jenem Leben entspricht, welches wir das persönliche Leben im Menschen genannt haben. Das dritte Blättchen wird einfach Mittelblättchen — Gefäßblatt — genannt, und entspricht unserer Meinung nach dem dritten Grundverhältnisse des Lebens, welches die Vereinigung oder gegenseitige Durchdringung der beiden anderen ist. [24])

Ich gestehe, daß ich Angesichts dieser großen wissenschaftlichen Thatsache sehr oft von Bewunderung ergriffen wurde. Und ich halte diese Bewunderung für philosophischer, als die

---

24) Bischoff: Abhandlung über die Entwicklung des Menschen und der Saügethiere, S. 172. „Diese Lehre ist unwiderleglich „wahr," sagt der gelehrte Auctor, „und ich schätze mich glücklich, daß „ich durch directe Beobachtung in den Stand gesetzt bin, einiger Maßen „auch an dem Ei der Saügethiere beweisen zu können, daß der Keim „wirklich die drei Blätter besitzt, wovon eben gesprochen wurde. Die „Beobachtung zwang mich, zu erkennen, daß die ersten Spuren der centralen Theile des Nervensystemes und der zukünftigen Wände des „Körpers sich im oberen Blatte offenbaren, daß das Eingeweide sich ausschließlich im unteren Blatte entwickle; endlich, daß zwischen diesen „beiden Blättern an der Circumferenz eine Ausdehnung der Gefäße und „im Centrum das Herz erscheine."

kalte Verachtung der Geister, die Angesichts der Wunder des menschlichen Körpers das horazische „Nil admirari“ zum Wahlspruch nehmen.

Wäre es möglich, sagte ich mir, daß der Mensch in der Schöpfung eines jeden Menschen, im ersten Augenblicke des Lebens unserer Körper — die wirkliche Realisirung der Worte der heiligen Schrift da, wo sie die Schöpfung des ersten Menschen schildert, mit Augen sieht? Gott nimmt ein wenig Erden-Lehm, ein wenig Erde und Wasser, ein Miniaturbild jener primitiven Welt, die sein Geist befruchtet hat; dann theilt er diesem Keime plötzlich den Hauch des Lebens mit, und sagt ihm: „Laßt uns den Menschen machen nach unserem Bilde und „Gleichnisse!“ und alsbald erscheint eine Spur der heiligen Trinität auf dem Punkt der Erde, welchen der Funke berührt hat. Die dreifache Unterscheidung setzt sich in der Einheit des beginnenden Lebens. Man sieht auf den ersten Augenblick den Dreifuß des Lebens. Und die drei Fundamentalcentren erscheinen, und suchen sich über die Oberfläche des winzigen Kügelchens in die Ordnung und Lage zu erschwingen, wo sie sich im vollendeten Menschen befinden. Es scheint, daß die schöpferische Stimme zu diesem Atome, das Mensch wird, wenn Gott es anruft, es scheint, daß diese Stimme zu ihm spricht: „Du, dessen „Namen ich weiß, ich schaffe dich im Namen des Vaters und „des Sohnes und des heiligen Geistes.“

Vielleicht sehen wir nicht recht, aber sicherlich ist unsere Bewunderung nicht zu groß. Wenn das Wunder nicht so ist, wie wir es zu sehen glauben, so ist es ohne Zweifel größer.

Zweites Buch.

Die Sprache.

Erstes Capitel.

Die Sprache.

I.

Meine Seele ist also ein Wort, o mein Gott, ein Wort, welches Dein Mund ausspricht. Du bist meine Quelle, gleichwie ich die Quelle meiner Sprache und der Wörter bin, die ich nach außen vernehmen lasse. In mir sind diese Wörter mein Gedanke; in Dir sind sie Dein Verbum, sind Du selbst; außer Dir aber sind sie freie Acte, Schöpfungen, die nicht Du selber sind, gleichwie jene Wörter, die ich nach außen vernehmen lasse, nicht mehr ich sind, obschon ich deren Urheber und sie die aüßerliche und wahrnehmbare Form meines Gedankens sind, meines Gedankens, der ich selber bin. Meine Seele ist mit Dir, o Gott, ebenso nothwendig und nothwendiger noch, ebenso innig und inniger noch geeinigt, als meine Stimme mit mir geeinigt ist. Wenn ich bin, wenn ich lebe, so bin und lebe

ich darum, weil Du in diesem Momente sagst: „Es sei." Du sagst noch mehr, Du sagst eben jetzt: „Laßt uns diesen Menschen „machen nach unserem Bilde." Und unablässig willst Du in mir fort und fort jene geschaffene Trinität hervorbringen, welche ich bin und durch welche ich Dein Bild bin.

Du gestaltest und entwickelst mich, indem Du in mir jene Quelle und jene Wurzel hervorrufst, durch welche ich Dich, Dich Vater, mein allerhöchstes Princip, fühle und aus welcher meine Erkenntniß und mein Wille, mein Wort, meine freie Liebe ihr Dasein und Leben schöpfen.

Aber Dich fühlen, mein himmlischer Vater, Dich kosten, Dich, wie der heilige Augustin redet, berühren, ist das nicht lediglich den vollkommenen Seelen beschieden? . . . . Kaum ist ja meine Seele ins Dasein getreten, und erst wenig Zeit ist verflossen, seitdem sie nicht war. Und als ich zu existiren angefangen habe, da habe ich gar viele Tage hindurch gelebt, ohne es zu wissen, ohne nur das Leben inne zu werden. Du gabst mir den Sinn, aber ich fühlte noch nicht. Nach und nach entwickeltest Du jene Gefühlsmacht in mir, indem Du mich viele Tage lang von dem Leben eines anderen schon fühlenden Wesens leben machtest; sodann hast Du mich von diesem Wesen losgemacht, um mich dahin zu bringen, daß ich aus mir selber und nicht mehr bloß durch meine Mutter und durch Dich fühle; und Du hast mich in eine Welt hineingestellt, die des Hervorstechenden, des Schimmernden, des Buntfarbigen und des Nacheinanders ganz voll und darum so recht in den Sinn fallend ist; in eine Welt, die den Beruf hat, das Erwachen jenes ersten Vermögens zu veranlassen, die vorzugsweise dazu gemacht ist, um meinen Gott zu fühlen, zu kosten, zu berühren! Die Geschöpfe dieser sichtbaren Welt sind Bilder, Spiegel, Stützpunkte, Werkzeüge und Stufen, um meiner Schwachheit, meiner Nichtigkeit dazu behilflich zu sein, daß sie Dich wenigstens auf indirecte Weise fühle. Denn da der Sinn in der Seele einer ist, so muß jede Vorstellung, die mir irgend welches Geschöpf vor die Sinne führt, im Centrum meiner selbst als Gefühl des Göttlichen widerhallen. Diese Geschöpfe sind die Schutzwächter,

welche die Erziehung meiner Kindheit auf sich haben und mich zu Dir aufsteigen lehren. Gerade darum habe ich ja einen Leib und Sinne und darum befinde ich mich im Schooße dieser wundervollen Natur, in Mitte jener Poesie, die von Dir stammt. Diese ersten lebhaften, ganz oberflächlichen, klaren, leicht faßlichen Eindrücke setzen mich allmälig in den Stand, die weniger aüßerlichen und weniger greifbaren Wesen zu fühlen: sowohl vorerst die zunächst stehende Seele, jene, welche mich empfängt und auf diese Welt bringt, als auch sodann die meinige.

Solcher Maßen entwickelt sich der innerste Sinn, der menschliche Sinn.

Und diese neüe Entwicklung des Sinnes ist eine zweite Stufe zur Entwicklung des göttlichen Sinnes.

Solcher Maßen machst Du mich gefühlsfähig, mein Gott, indem Du mich nach Deinem Bilde schaffest, indem Du den Anfang des Wortes, das meine Seele ist, aussprichst; solcher Maßen bereitest Du in mir die Erziehung jenes ersten Seelenvermögens durch die Berührung mit der Körperwelt und sodann durch die Berührung mit den schon entwickelten Seelen.

Aber wie weit bin ich noch entfernt von dem, was Du von mir willst, wenn ich die Körper zu fühlen anfange, wenn ich anfange, die Seele Anderer unbestimmt zu fühlen! Du willst nicht bloß eine unbestimmte Gefühlsfähigkeit in mir hervorbringen in der Art, wie dieselbe auch manchen Thieren eigen ist. Du willst mir nicht bloß eine Quelle und eine Wurzel geben; Du willst, daß diese Quelle fließend werde und daß diese Wurzel Frucht treibe; Du willst, daß der Sinn in mir, daß jener Zug des Begehrbaren und Erkennbaren mich zur Erkenntniß und zur Liebe erhebe.

Ueber der dunklen Sphäre der tauben Gedanken, der unbestimmten Begehrungen und der instinctiven Bewegungen will Gott die Vernunft und Freiheit in mir entwickeln; denn sein Bild, die geschaffene Trinität, soll sich in mir vollständig ausgestalten.

Die dunkle Sphäre der Instincte, meine Wurzel, mein Urbeginn, gestaltet sich in mir ohne mich. Aber auch ich habe

thätig zu werden und mit Gott und durch Gott zu vollenden. Vernunft und Freiheit können in mir nicht ohne mich zum Leben kommen. Ich kann nicht vernünftig thätig werden, ohne es zu wissen, noch frei thätig, ohne es zu wollen. Es ist nun an mir, aufzuwachen und zu handeln, das Begonnene durch eigenes Thun zu verfolgen, den Saft aus meiner Quelle zu schöpfen, ihn aufwärts zu leiten, ihn zu vertheilen. Es ist nunmehr, gemäß dem tiefen Sinne des evangelischen Wortes, an mir, das mir von Gott anvertraute Talent zu verwerthen.

Aber auch hier läßt mich Gott nicht allein. Nicht bloß daß er mir mein ganzes Beginnen gibt und jenen Zug des Begehrbaren und Erkennbaren, der ohne Unterlaß auf die Erkenntniß und Liebe hinausdrängt; nicht bloß daß er durch die mächtige Anregung der sichtbaren Natur, in deren Schooße er mich erschafft, die Entwicklung dieser beiden Acte beginnt; nicht bloß daß er mich durch sein continuirliches Wort, das mich unaufhörlich zu wachsen, d. h. meinen Logos und meine Liebe hervorzubringen auffordert, unablässig belebt; auch für den Antheil der mir überlassenen Arbeit verleiht er mir zu meiner Unterstützung ein Werkzeüg oder besser ein Organ, dessen ganzen Werth der Mensch noch nicht erkennt.

Gott thut hier für meine Seele, was er für meinen Leib gethan hatte. Um mich aus dem tauben, unpersönlichen Leben zum wachen, thätigen und persönlichen Leben übergehen zu lehren, gibt er mir zuvor die Form, den Plan, den Stützpunkt, das hauptsächlichste Instrument des persönlichen Lebens an die Hand.

In meinem Körper ist die alles ernährende Centralsphäre, als Wurzel und als Quelle, von der anderen einsaugenden und verarbeitenden Sphäre durch ein mächtiges Geflechte gesondert, durch ein Geflechte, das fester ist als Stein und dem ganzen Körper seine Form verleiht; durch ein Geflechte, das beweglich und gegliedert ist, ein wundervoller Mechanismus, der die Bewegung ermöglicht und stützt, während er zu gleicher Zeit die allgemeinen Grundformen und die aüßersten Schranken der Bewegung bestimmt. Diese Form, dieser steinfeste Mechanismus

ist so zu sagen etwas dem Körper Äußerliches, er ist weit mehr Träger des Körpers als der Körper selbst, er ist das Skelet.

Nun, Gott verleiht der Seele eine entsprechende Gabe. Er gibt ihr etwas, das so zu sagen der Seele und dem Geiste aüßerlich, das nicht ihre Substanz, sondern gleichsam eine Einkleidung, ein Träger, ein Rüstzeüg, ein Geflechte, ein Organ ist, etwas, das die zwei Sphären, die Sphäre des tauben Lebens und die des wachen Lebens, von einander sondert; das der Stützpunkt des wachen Lebens ist; das dessen Grundform bestimmt, aber zu gleicher Zeit biegsam, beweglich, articulirt ist, um den Bewegungen der Vernunft zur Stütze zu dienen, indem es dabei ganz auf die allgemeinen Grundformen dieser Bewegungen bestimmend eingeht. Und dieses Skelet ist die **Sprache.**

Es gibt in der Seele eine Menge von Aufleüchtungen und ingleichen eine Menge von Regungen, von welchen sie durchzuckt, erleüchtet und mit einer solchen Raschheit bewegt wird, daß sie das Gedächtniß davon leicht verliert. Die Sprache fixirt diese Aufleüchtungen und Regungen und verwandelt sie in continuirliches Licht oder in Seelenzustände, wenn sich der Wille denselben zuwendet.

Bevor wir darum die drei Seelenvermögen analysiren, bevor wir insbesondere im Einzelnen die Erkenntniß und Vernunft, und dann den Willen, die Freiheit, die Liebe studiren, müssen wir von diesem großen Geschenke, das Gott jedem in die Welt kommenden Menschen verleiht, ausführlich reden: nämlich von der Sprache. Die Sprache ist ja jenes Organ, mit dessen Hilfe die Seele ihren Logos und ihre Liebe entwickelt, aus dem unerschlossenen Born heraustritt; die Sprache ist ja jenes Mittel des Wechselverkehrs mit unserer menschlichen Familie; die Sprache ist jene Form unseres Logos, jenes Organ seiner Bewegung und Thätigkeit, jene Art innerer, zwischen der aüßeren Welt und der Seele selbst in Mitte stehender Welt, einer inneren Welt, die bereits nach dem Bilde des menschlichen Geistes und nach dem Bilde der Natur, folglich auch nach dem Bilde Gottes gestaltet ist!

II.

Wir nähern uns hier einem sehr neüen, sehr ungekannten Gebiete. Treten wir ein mit Bescheidenheit, mit Fügsamkeit des Geistes, mit jener geistigen Gelehrigkeit und jenem Verlangen nach Wahrheit, das bittet und empfängt, sucht und findet.

Warum gibt es Worte und eine articulirte Sprache? Warum hat die menschliche Vernunft einen Körper? Diese Frage ist analog mit jener anderen: Warum gibt es eine Materie?

Die Materie, sagt der heilige Thomas von Aquin, dient dem Geiste als Stütze, als Zeichen und als Träger — subveniendo, illuminando, continendo —. In diesem ganzen All, dem Werke und der Sprache Gottes, wo der Geist der Sinn und die Materie das Zeichen ist, offenbart, hält und trägt die Materie den Sinn und dient Gott als Werkzeüg und Mittel der Erziehung, um den Geist zu entwickeln, den Geist, der nicht war und der anfänglich nur in der Potenz war. Wo der heilige Paulus vom Gesetze redet, da sagt er: In der Kindheit ist der Geist anfänglich wie ein Sklave den sichtbaren Elementen dieser Welt, seinen Schützern und Erweckern, unterworfen. [1]) Er ist diesen Schützern unterworfen bis zu der vom Vater festgesetzten Zeit; alsdann beherrscht er diese Elemente, die ihn getragen haben.

Alles dieses läßt sich auf den Körper des Gedankens, auf die Sprache anwenden.

Lassen wir uns hier ja nicht von Abstractionen leiten. Beschauen wir uns das Leben, so wie es vor uns liegt. In welcher Weise entwickelt sich die Vernunft in jedem Menschen, der in diese Welt kömmt?

---

1) Sed sub tutoribus et actoribus est usque ad praefinitum tempus a Patre. Ita et nos, cum essemus parvuli, sub elementis mundi eramus servientes. *Gal.*, IV, 2.

Sie entwickelt sich unter dem Einflusse der Sprache. Das ist Thatsache.

In welcher Weise entwickelt sich dieser Geist unter dem physischen Einflusse des Lautes der Worte oder durch den Anblick der Zeichen? Hier das Geheimniß.

Es ist dies so ziemlich ganz das Geheimniß der Generation. In der That wie entwickelt sich der Mensch im Schooße seiner Mutter, unter dem Einflusse physischer Bedingungen und Eindrücke?

Begreiflich ist, daß in keinem von beiden Fällen die Materie allein wirkt. Neben dieser Materie, diesem Zeichen, dieser sinnlichen Einwirkung, ist auch der schon lebende Mensch da, um das Leben des Menschen oder das Leben seines Gedankens zu wecken. Noch mehr, auch Gott ist da. Nichtsdestoweniger ist, wie wir sehen, das Erwachen des Gedankens, das Erwachen des ganzen Menschen, an das Vorhandensein dieser Materie, dieses Zeichens, dieser sinnlichen Einwirkung geknüpft.

Thatsächlich erwacht also die Vernunft eines jeden Menschen durch die Einwirkung der Sprache, so wie diese in der Menschheit vorhanden ist. Die Form der Vernunft wird in erster Linie jedem Menschen von außen aufgeprägt und tritt in ihn durch die Sinne und das Gedächtniß hinein.

Wie bemächtigt sich der potentiell vernünftige Geist dieses sinnlich wahrnehmbaren Zeichens, um von der Potenz in den Act überzugehen? Wie gelangt er zur ersten Verinnerlichung, zur ersten Auffassung des Sinnes eines Wortes? Hier eben sitzt das Geheimniß.

Unter dem Einflusse Gottes, der innerlich im Lichte der Vernunft [2]) und äußerlich im Schauspiele der Natur redet; unter dem Einflusse des redenden Menschen; unter dem Einflusse endlich des an das Ohr dringenden Lautes gibt die Seele des neügebornen Menschen in sich dem Worte Leben und Geist. Damit ist alles gethan. Dieses Leben verbleibt in der Seele und ent-

2) Quod aliquid .... sciatur, est ex lumine rationis, divinitus interius indito, **quo in nobis loquitur Deus.** S. Thom., *Verit.*, q. II, art. 1.

wickelt sich unter dem wiedererneüerten Einflusse der von außen herbeikommenden Sprache. Wir gewahren dies, aber begreifen es nicht.

Und etwas anderes noch gewahren wir in diesem seltsamen und wundervollen Schauspiel. Die Form der gemeinsamen Vernunft ist nämlich uranfänglich Jedem von außen aufgeprägt. Eine Art ganz fertiger Vernunft ist der zur Geburt drängenden individuellen Vernunft von vorne herein aufgeprägt; eine Form fixen, in sich beharrenden, nothwendigen Denkens, welche der Geist nicht ändern wird, so wenig er seine leibliche Constitution abändern wird, bietet sich dieser nach Thätigkeit trachtenden denkenden Kraft als Stützpunkt, als Mitte, als Nährstoff, als Gewand, als Werkzeüg, als Vorbild und als Plan: die Sprache bietet sich dem in diese Welt kommenden Geiste dar, gleichwie sich die physische Welt dem Körper darbietet.

Daraus müssen wir unverzüglich eine wichtige Folgerung ziehen, nämlich diese, daß man den einen von den providentiellen Beweggründen für das Dasein der Sprache, dieses Körpers der gemeinsamen Vernunft, also zusammenfassen kann: die Vernunft der Menschheit hat einen Körper, um sich denselben von vorne herein physisch, nothwendig, vor aller Entwicklung der Freiheit und Urthümlichkeit eines jeden Geistes anzuthun, ganz so wie die Freiheit der eigenthümlichen Körperbewegungen des Menschen von der Natur und Constitution seiner Organe und seiner Sinne begrenzt und dirigirt ist. Es muß dem so sein, wenn der Zweck, den Gott mit dem Werke der Schöpfung hat, dahin geht, daß alle Menschen in einer und derselben Gesellschaft und in einem und demselben Geiste geeinigt werden sollen. Es ist eine sonderbare Annahme, aber gleichwohl stelle man sich einmal vor, jede Seele, die in diese Welt kömmt, habe die Macht, sich mit voller Freiheit ihren eigenen Körper zu schaffen. Welche bizarren und armseligen Formen, welche Ungethüme und jedenfalls welche unfaßbare und unlösliche Verschiedenheit gäbe es da! Ingleichen, was würde aus dem Menschengeiste, wenn sich jeder Geist seine Sprache schüfe? Unfehlbar würden uns der Egoismus, die Kleinlichkeit und der Sondertrieb der Geister in

dem Grade zertheilen, daß sich mit harter Mühe zwei Menschen verständigen könnten, ungeachtet jener gewaltigen Macht der Einheit und Gemeinsamkeit, die in dem allgemeinen Körper der menschlichen Sprache niedergelegt und von vorne herein Allen aufgeprägt ist. Was würde aus der Menschheit werden, wenn jeder Mensch frei den Körper seines Gedankens schaffen könnte! Ungeachtet der gemeinsamen nothwendigen Formen, die aus den wesentlichen Denk- und Vernunftgesetzen auch für die individuellen Sprachen sich ergeben würden, wäre die Menschheit nur ein Gestaübe von Zwerggeistern und bliebe für alle Zeit weit unter der tiefsten Stufe des wilden Zustandes, so wie dieser uns dazumal vor Augen liegt.

Indeß diese Annahme selbst gehört zu den Unmöglichkeiten. Der Gedanke schafft sich seinen Körper nicht; ganz im Gegentheil, nur unter und an dem vorhandenen Körper erwacht anfänglich der Gedanke des Menschen, nur unter und an ihm entwickelt er sich dann und erhält sich in Act. Dies gründlicher zu betrachten wollen wir uns eben bemühen.

III.

Zuvörderst ist klar, daß jeder Mensch auf den Gedanken des Anderen verzichten müßte, wenn es die Hilfe und Vermittlung der Sprache nicht gäbe. Dies allein schon würde den Gedanken eines Jeden fast auf nichts reduciren. Man beschränke jeden Menschen in dem, was die Entwicklung und Erhaltung des körperlichen Lebens anbelangt, auf sich selber, und man wird alsbald nicht mehr begreifen, daß er zu leben anfangen könne, noch auch, daß er, vorausgesetzt er habe anfangen können, zu leben fortfahren könne. Verhält es sich mit dem Denken nicht ebenso? Ja, noch mehr, ist das Denken im Innern jedes Geistes möglich ohne die Sprache?

Folgender kühne Vergleich Bonald's hat viel Wahres: „Die Worte sind für unseren Geist, was die Folie für einen „Spiegel. Ohne die Folie würden unsere Augen die Bilder der

„Gegenstände im Glase nicht sehen; sie würden sich selbst nicht „darin sehen. Ohne die Worte würde unser Geist die Ideen der „Gegenstände nicht wahrnehmen; er wird nicht einmal seiner selbst „gewahr werden; und die obschon gegenwärtige Idee würde so „zu sagen mitten durch den Geist schreiten, ohne eine Spur zu „hinterlassen, gleichwie das Bild der Gegenstände das Glas ohne „allen Reflex durchschneiden würde, wenn die es auffangende „Folie nicht wäre." [3]) Das schöne Bild ist dem heiligen Franz von Sales entlehnt, der uns den tiefsten Grund für die Nothwendigkeit der Sprache in der göttlichen Welt des Glaubens aufdeckt. Das Verbum, sagt er, ist das Licht der Welt, und durch es müssen wir erleüchtet werden. Betrachten wir darum das menschgewordene Verbum in seinen Worten und Handlungen; „denn, glaubet mir, wir können nur durch diese Pforte zu Gott „dem Vater kommen: gleichwie nämlich das Glas eines Spiegels „unserem Schauen keinen festen Anhalt böte, wenn es nicht von „hinten mit Zinn oder Blei überzogen wäre, ganz ebenso könnte „auch von uns in dieser niederen Welt die Gottheit nicht be„trachtet werden, wenn sie sich nicht mit der geheiligten Mensch„heit des Erlösers geeinigt hätte." [4]) Demnach wäre der reine Gedanke ohne das sinnlich wahrnehmbare Zeichen der Worte gleichsam unfaßlich für uns. Bossuet sagt das Nämliche. Mit unverhohlenem Zweifel stellt er die Frage, „ob es in diesem „Leben einen reinen, jedes sinnlichen Bildes entkleideten Er„kenntnißact geben könne." „Es ist nicht unglaublich," antwortet er, „daß dieses in den Geistern, welche sich auf eine „hohe Stufe der Beschaulichkeit erschwungen haben, für einige „Augenblicke der Fall sein kann . . . . . . Aber dieser Zustand „ist ein sehr seltener und hier muß die Rede davon sein, „wie es sich mit dem Erkennen in der Regel verhalte. Nun „thut die Erfahrung dar, daß sich mit diesen Operationen immer „oder fast immer etwas Sinnliches vermenge, dessen sich das

---

3) *Recherches philos.*, chap. VIII.

4) *Introd. à la vie dévot.*, 2e part., chap. Ier.

„Erkennen bedient, um zu den geistigeren Objecten aufzu-„steigen." [5])

Dies laüft auf jene wichtige Behauptung des heiligen Thomas von Aquin hinaus, daß der Mensch, im gegenwärtigen Zustande, nichts erfassen kann, ohne sich auf irgend ein Zeichen oder Bild zu stützen. [6])

---

5) *Connaissance de Dieu et de soi-même*, chap. III.

6) .... Impossibile est, intellectum nostrum secundum praesentis vitae statum quo passibili corpori conjungitur, aliquid intelligere in actu, nisi convertendo se ad phantasmata. Et hoc duobus indiciis apparet.

Primo quidem quia, cum intellectus sit vis quaedam non utens corporali organo, nullo modo impediretur in suo actu per laesionem alicujus corporalis organi; si non requireretur ad ejus actum actus alicujus potentiae utentis organo corporali. Utuntur autem organo corporali sensus et imaginatio, et aliae vires pertinentes ad partem sensitivam. Unde manifestum est, quod ad hoc, quod intellectus actu intelligat, non solum accipiendo scientiam de novo, sed etiam utendo scientia jam acquisita, requiritur actus imaginationis et caeterarum virtutum. Videmus enim, quod impedito actu memorativae virtutis, ut in lethargicis, impeditur homo ab intelligendo in actu etiam ea, quorum scientiam praeaccepit.

Secundo quia hoc quilibet in seipso experiri potest, quod quando aliquis conatur aliquid intelligere, format sibi aliqua phantasmata per modum exemplorum, in quibus quasi inspiciat quod intelligere studet. Et inde est etiam quod quando aliquem volumus facere aliquid intelligere, proponimus ei exempla, ex quibus sibi phantasmata formare possit ad intelligendum.

Hujus autem ratio est, quia potentia cognoscitiva proportionatur cognoscibili. Unde intellectus Angeli, qui est totaliter a corpore separatus, objectum proprium est substantia intelligibilis, a corpore separata; et per hujusmodi intelligibile materialia cognoscit. Intellectus autem humani, qui est conjunctus corpori, proprium objectum est quidditas sive natura in materia corporali existens; et per hujusmodi naturas visibilium rerum, etiam in invisibilium rerum aliqualem cognitionem ascendit.... 1ª, q. LXXXIV, art. 7. c.

Es ist eine Thatsache der täglichen Beobachtung, daß die Worte den Gedanken im Geiste fixiren, halten, sammeln, sein Träger und Leiter sind. Man versuche es, seinen Geist, seine Ideen wahrzunehmen; man schaue so gut immer: hat man bei diesem geistigen Schauen keine Worte, so sieht man nichts, und sobald man etwas sieht, sind Worte da.

So steht es in Folge der Gewohnheit, aber verhält es sich mit Nothwendigkeit also? Ist es absolut wahr, daß man in keinem Falle erkennen kann, ohne zu sprechen? Wir wissen es nicht. Vielleicht gibt es gewisse Momente, gewisse Seelenzustände, in denen der reine Erkenntnißact ohne die Sprache möglich ist. Vielleicht verleiht das göttliche Verbum, wenn es selbst auf übernatürliche Weise in unseren Seelen wohnt, vielleicht verleiht es da manchmal unserem schwachen Verbum ein Beharren, eine Art Subsistenz, die es fähig macht, zu schauen und geschaut zu werden.

Sei dem wie ihm wolle, bevor wir uns tiefer in die Einzelnheiten und in das geregelte Studium dieses so umfassenden und so neüen Gegenstandes einlassen, dünkt es uns zweckmäßig, davon noch auf dem Wege einer freien Abschweifung zu reden

IV.

Das Wort ist für den Gedanken, was der Leib für unsere Seele ist. Bossuet sagte vom Körper: „Nothwendige Stütze, „gefährlicher Freünd, mit dem ich weder Krieg noch Frieden haben kann, weil man mit ihm in jedem Augenblicke sich vertragen und in jedem Augenblicke mit ihm brechen muß.“ [7])

Ganz dasselbe kann man von den Worten sagen. Eine Erziehung des Geistes ist ohne die Sprache nicht möglich. In der Regel entwickeln sich das Denken und die Vernunft ohne die äüßere Einwirkung der Sprache ebenso wenig, als die Seele ohne

7) *Sermon* pour le jour des morts.

den Körper. Die Sprache ist im Voraus gegeben. Die von einem Anderen, der für uns denkt, ausgesprochenen Worte schlagen zuvörderst materiell an unser Ohr. Nach und nach geht der Geist in sie ein, hängt und entwickelt sich daran.

Allein das Wort, welches anfänglich ein nothwendiger Stützpunkt und unerläßlicher Wecker ist, wird in der Folge ein sehr gefährlicher Freünd. O das verfängliche Trugspiel der Worte, rief Montaigne! Wer kennt nicht die Thorheiten, die Betrügereien und Taüschungen, welche der Mißbrauch der Worte im Gefolge hat? So ist z. B. das Wort Nichts der Mittelpunkt und Kern der ganzen Geschichte der Sophistik, gleichwie das Wort Gott das Centrum der ganzen Geschichte der Philosophie ist. Die für Wirklichkeiten ausgegebenen Abstractionen und alles, was man den Polytheismus des Geistes nennen kann, jenen Polytheismus, der überall, wo sich verschiedene Ausdrücke finden, an verschiedene Wesen glaubt: alle diese Mißbraüche und viele andere kommen von diesem Zauberspiel der Worte her.

Nun, wer macht sich los vom verfänglichen Trugspiel der Worte? „Wie Viele gibt es unter uns," frägt Bossuet, wo er vom Körper redet, „die aus dieser Masse Fleisch heraustreten „und ihm die Seele abringen?" [8]) Ebenso kann man sagen: Wie viele Geister unterscheiden sich von den Worten, treten aus der Masse und Undurchsichtigkeit der Worte heraus!

Ein sich vollständig entwickelnder Geist ist anfänglich Sklave der Worte; sodann wird er ihnen Feind; er ringt mit ihrer Zwingherrschaft und zerbricht ihr Joch. Diese zwei Anfangszustände, die Sklaverei nämlich und die Zügellosigkeit, sind gefährlich. Viele Geister bleiben auf der ersten Stufe, viele auf der zweiten stehen. Der dem Ziel zustrebende Geist aber geht weiter: er thut, was der Dichter heischt: „Er stützt sich auf das „Hemmniß und schwingt sich empor."

---

8) *Traité de la Concupiscence*, chap. VII.

Anfänglich ist das Wort Schützer und nothwendiger Wecker, aber zu gleicher Zeit absoluter Herr gewesen. Später Hemmniß, Feind geworden, endet es damit, Freünd und Werkzeüg zu werden. Im Körper des Gedankens, d. i. in der Sphäre der Worte geschieht das Nämliche, was nach dem geheimnißvollen Ausspruch Christi in einem von der Tugend unterjochten Leibe vorgeht: „Ist dein Auge einfältig," d. h. ist deine Seele durch den Vollzug und Sieg des Guten auf die Einheit zurückgebracht, „so ist dein ganzer Körper erleüchtet und wird für dich so zu „sagen ein Reflector des Lichtes sein." 9) Ja, die Worte müssen am Ende für uns Werkzeüge werden, welche die Kraft vervielfachen und das Licht zurückstrahlen, nicht nur das Licht unserer eigenen Gedanken, sondern ein Licht, das ein anderes ist als unser Gedanke selbst und oft größer als das unsrige. Dieser wesentliche Punkt muß ausführlich bewiesen werden.

Nur Diejenigen schreiben gut, welche diese dritte Stufe erstiegen haben. Ihre Worte sind durchsichtig leüchtend, und sie legen immer mehr in sie hinein als sie selbst wissen. Die Anderen glauben zwar zu schreiben, schreiben aber nicht; sie verbrauchen nur Dinte und Papier. Ihre Reden sind voll von Worten, die ein knechtisch gewordenes Denken, das geht, wie es die Worte ziehen, und das nicht einmal seiner Knechtschaft gewahr wird, hindern und unterdrücken.

Man gestatte uns hier einen Vergleich. Er ist freilich sehr seltsam, aber unseren Gedanken wird er begreiflich machen. Man könnte meines Erachtens das Verhältniß der Worte zum Geiste im intellectuellen Organismus mit dem Verhältniß des organischen Lebens zur anorganischen Materie in den belebten Körpern vergleichen.

Auf der untersten Stufe des animalischen Lebens gibt es Thierwesen, deren Basis — fond — ein Stein ist: das Thier ist so zu sagen eine Deckhülle — couche —, eine Ablagerung

---

9) Lucerna corporis tui est oculus tuus. Si oculus tuus fuerit simplex, totum corpus tuum lucidum erit. *Matth.*, VI, 22.

von lebender Gallerte, die den Stein einhüllt. Stein und Thier durchdringen sich bei diesen Wesen einander nicht; gleichwohl kann das Thier nur an diesem Steine leben; es geht in die Formen dieses Steines in dem Maße ein, als dieser sich entwickelt: und er entwickelt sich ohne Regelmäßigkeit, durch zufällige Juxtaposition neüer Steinmolecüle. Nun gibt es Geister, deren Gedanke in Hinsicht auf die Worte das ist, was die obigen Thiere jenen Steinen sind: ihr Gedanke ist nur der Umschlag — l'enveloppe — der Worte; von einer wechselseitigen Durchdringung des Gedankens und dieser Worte zeigt sich keine Spur: die rohen, unverdauten, nicht assimilirten Worte geben dem Gedanken Form, Halt und Richtung. Er wechselt die Form, je nach den Worten, die von außen herbeikommen.

Andere Thiere gibt es, bei denen die Steinmasse dem lebenden Theile aüßerlich ist: das Thier nimmt den Mittelpunkt ein; das inerte Element ist nicht assimilirt; es ist ein nicht animalisirter Stein. Gleichwohl haben hier diese Steingehaüse bereits eine regelmäßige Form, und ist diese Form von dem lebenden Thiere bedingt. Ebenso gibt es Geister, die gewisser Maßen zu einer eigenen Consistenz gelangt sind, die ihre Worte ordnen, sie aber nicht durchdringen. Eine Ordnung ist da, aber eine willkürliche, je nach dem engen Gesichtspunkte dieser Geister. Sind die Worte einmal so geordnet, dann rührt sich ein solcher Geist nicht mehr, er ändert sich nicht mehr: jene Worte sind seine Lagerstätte, sein Gehaüse, seine Welt; er sieht nicht mehr durch. Diese so dunklen, so engen, so hartnäckigen, so langsamen Geister, für welche die Worte gleichsam undurchsichtige Steingehaüse sind, können mit den Thieren verglichen werden, welche Schalen tragen und da fest haften, wo das Gehaüse stehen bleibt.

Ueber diesen seltsamen Formen, in welchen sich Stein und Leben, das massive Wort und der Gedanke, ohne gegenseitige Durchdringung an einander gebunden finden, steht die Entwicklungsstufe, auf welcher jene gegenseitige Durchdringung anhebt.

Das Muschelthier wird der Schale, die es an den Felsen kettet, die fast alle seine Bewegungen aufhebt und die

wenigen, welche ihm bleiben, lähmt, nicht überdrüssig. Der Mensch dagegen hat den Sinn des Fortschritts und das Verlangen nach dem Besseren. Es kömmt eine Zeit, eine Krisis im geistigen Wachsthum, wo sich der Geist gegen die Zwingherrschaft der Worte erhebt und sich ihrer zu entledigen bemüht ist. Er ringt mit allen Hemmnissen und will in sich nichts mehr dulden, was nicht er selbst ist. Er verwirft alles, was er nicht begreift, alles, was seiner Freiheit Fesseln anlegt. Er hat ein Grauen vor den Worten; er setzt Mißtrauen in sie alle, ordnet sie gar nicht, zieht sich von ihnen zurück, will nicht mehr darin wohnen, verwirrt ihren Sinn. Daher alle jene verworrenen, schwebenden, schwachen, aber auf Emancipation pochenden Geister; Geister, die sich zusammenraffen, sich in sich selbst, in einen Gedanken einhüllen, den sie für mächtig und frei halten; Geister, die aus eifernder Liebe zu diesem Gedanken, aus vorsätzlichem Streben nach dem reinen Gedanken, kein festes und zur Consistenz gekommenes Wort in sich dulden wollen und alle Worte in sich gerne im flüssigen Zustande, die ganze Masse im Zustande einer nach jeder Laune beweglichen Flüssigkeit erhalten möchten; daher jene großen Anstrengungen, die Sprache dem freien Gedanken zu opfern. Daher ferner jene stummen Geister, stumm aus Stolz, aus Eigensinn, aus Sucht, die Gedanken zu concentriren und nach innen zurückzuschlagen; Geister, denen die Erweckung und solide Stütze der von ihnen allzu sehr verachteten Worte mangelt und die darum sehr wenig aus sich selbst heraustreten, wenig Thätigkeit, wenig Fortschritt entwickeln.

Gleichwohl wie hoch erhaben dünkt sich so ein Geist über diesen seinen Verständnissen zu stehen, Verständnisse, die beschränkt, unbeweglich, in die Worte wie in eine nothwendige Form, wie in ein enges Haus oder vielmehr wie in ein dunkles Gefängniß eingeschlossen sind! Ich gestehe, daß ich die Ueberlegenheit der Geister, welche sich jedem anderen Stützpunkte, der nicht ihr Selbst ist, entwinden, gegenüber den gefangenen Geistern nie hoch angeschlagen habe. Ich finde sie nicht viel klarer, nicht viel ausgedehnter, nicht viel thätiger als jene. Sie unter-

scheiden sich, wie mich bedünkt, von diesen letzteren nur durch einen versuchten, aber fehlgeschlagenen Fortschritt.

Sonderbar! es gibt Thiere ohne Skelet, die ihre ganze Masse im fleischigen und flüssigen Zustande erhalten, die gar nichts Festes in ihrem Körper haben. Diese Thiere sind dadurch gekennzeichnet, daß ihnen jedes articulirte, sei es innerliche, sei es äüßerliche, Skelet abgeht. Ueberdies haben sie auch fast immer keine Glieder für die Bewegung, und die Wissenschaft führt sie auf die nämliche große Kategorie zurück, wie die Muschelthiere.

Ein wahrer Fortschritt besteht darin, daß man gegen die als Zwingherrn und Hemmnisse betrachteten Worte ringe und endlich, nicht mit einer gebrochenen, verwelkten, gefälschten, sondern mit einer unterjochten, bezähmten, durchdrungenen, mittelst des Gedankens assimilirten Sprache aus der Krisis hervorgehe. Also gehen die Geister daraus hervor, welche sich der ganzen Krisis unterziehen und sie durchschreiten. Sie stützen sich auf das Hemmniß und schwingen sich empor. Das Hemmniß wird eine Kraft, ein Mittel und Werkzeüg. Also gehen aus der Krisis hervor die Geister, denen Würde, Tiefe, Ernst, ein gelehriger Sinn, Demuth und Kraft eigen ist. Sie gehen daraus frei und mit allen Kräften des Feindes bereichert hervor. Die schwachen und ungelehrigen Geister entwinden sich auch, aber so, daß sie sich entblößen und entwaffnen.

Dieser Unterschied hat seine starke Wurzel in den tiefsten Seelenstimmungen. Es gibt einen Egoismus und geheimen Stolz, der eine solche Seele dahin treibt, sich in den dunklen Wahn zu verirren, daß sie sich durch ihr bloßes Denken selbst genügen und alle gemeinsamen und traditionellen Gaben der Sprache ungescheüt von sich weisen könne. Entgegen findet sich in dieser oder jener anderen Seele eine Art verborgener Demuth, Werthschätzung des Nebenmenschen, Hochachtung gegen das Menschengeschlecht, ein gewisses Vertrauen auf die allgemeine Ordnung, das ihr nicht gestattet, sich vom Ganzen abzusondern, noch mit den socialen und fast religiösen Einwirkungen der Sprache zu brechen. Ein solcher Geist ringt gegen die anfänglich für den

Gedanken undurchdringlichen Worte nur mit Achtung. Er bemüht sich, die Worte zu erschließen, und nicht, sie zu brechen. Das erschlossene Wort spendet seine Schätze und schüttet das in uns aus, was Andere als wir in es hineingelegt haben.

Die Intelligenz geht aus dieser Krisis dadurch hervor, daß sie zur gegenseitigen Durchdringung des Wortes und des Gedankens gelangt und sich die unermeßlichen und tiefen Geschenke assimilirt, welche die Sprache von außen zuführt. Dieser Fortschritt hat jedoch seine Grade.

Möge man uns erlauben, unseren wenn auch noch so seltsam scheinenden Vergleich weiter zu verfolgen. Es dürfte gut sein, aus diesen sinnlichen und in die Augen springenden Figuren die Ungleichheit der Geister zu zeigen. Von Natur und vor Gott sind die Menschen gleich. Allein in soweit gleich als sie frei und vernünftig sind, sind die Geister tief ungleich in Anbetracht der Entwicklung, je nach eines Jeden Arbeit, Muth und Anstrengung. Und es ist wahr, wenn man sagt, daß diese großen Ungleichheiten so zu sagen distincte Formen begründen, die man beschreiben und classificiren kann. Heützutage glaubt man allzuviel an die Gleichheit der Geister. Der niedrigste, vermöge seiner Schuld, seiner Trägheit oder seiner Laster in eine enge Form abgegrenzte Geist hält sich für gleich mit jedem Geiste und vielleicht mit dem Geiste Aller. Hier herrscht eine große Unordnung und eine geistige Auflösung. Darum ist es gut, zu zeigen, daß, wenn in den lebenden Organismen eine aufsteigende Hierarchie je nach den verschiedenen, jeder Gattung von der Natur auferlegten Abgrenzungen der Entwicklung[10]) — arrêts de développement — obwaltet, daß es ebenso in den freien Geistern Entwicklungs-Differenzen und fast Gattungen gebe, je nach den verschiedenen Abgrenzungen, die ein Jeder annimmt oder sich auferlegt,

---

10) Die Wissenschaft sieht in der animalischen Organisation gerne gleichsam einen und denselben Typus, der bei allen Thieren mehr oder minder in seiner Entwicklung abgegrenzt und im Menschen allein zu völliger Entwicklung gekommen ist.

und die von der geistigen Anstrengung und hauptsächlich von dem sittlichen Muthe in der Uebung des Guten abhängen. Ebenso gibt es Ungethüme — ich will das in seiner ganzen wissenschaftlichen Bestimmtheit verstanden wissen — und meines Erachtens kann ich hinzusetzen, daß die geistigen Ungethüme das Analogon zu den körperlichen Ungethümen bilden und sich durch analoge Transpositionen, Unterdrückungen, Umkehrungen — retournements — von den regelmäßigen Typen ableiten. [11])

Sei dem wie ihm wolle, die Eintheilung der Geister, wie wir sie darzuthun hier versuchen, ist genau die Eintheilung Platon's. Platon theilt die Intelligenzen in zwei große Kategorien, in jene, welche in der Erkenntnißwelt leben, und in jene, welche nicht in dieser, sondern lediglich in der Sinnenwelt leben; mit anderen Worten, in jene, welche denken, und in jene, welche nicht denken. Die letztere Gruppe theilt sich übrigens nach Platon wieder ab: es gibt Geister, welche nur in den Erscheinungen sich bewegen — *εικασια* —, und solche, welche unter dem Eindrucke der Realitäten leben — *πιστις* —; ingleichen theilt sich die erstere Gruppe: es gibt Geister, welche von den Schatten der erkennbaren Welt leben — *διανοια* —, und solche, welche von dem wirklichen Erkennbaren leben — *νοησις* —. [12])

Eben dieses sagen wir auch, und um uns hier nur mehr mit den Geistern zu befassen, die denken, und nicht mit denen, die nicht denken, sagen wir, daß die zur wechselseitigen und lebendigen Durchdringung der Worte und des Gedankens gelangten Geister mit den Organismen verglichen werden können,

---

11) In unserer Logik, im zweiten Buche, haben wir den generellsten Fall von geistiger Teratologie beschrieben.

12) *Και μοι ἐπι τοις τετταρσι τετταρα ταυτα παθηματα ἐν τῃ ψυχῃ γιγνομενα λαβε· νοησιν μεν, ἐπι τῳ ἀνωτατω· διανοιαν δε, ἐπι τῳ δευτερῳ· τῳ τριτῳ δε πιστιν ἀποδος, και τῳ τελευταιῳ εἰκασιαν. και ταξον αὐτα ἀναλογον, ὡςτε ἐφ' οἱς ἐστιν ἀληθειας μετεχειν, οὑτω ταυτα σαφηνειας ἡγησαμενος μετεχειν. De republ.*, VI, in fine.

in welchen sich der anorganische Erdstoff und das Leben des Organismus wechselseitig assimilirt haben. Die Materie wird alsdann ein Instrument des Lebens und eine unvergleichliche Kraft, eine Quelle der Bewegung. Diese höheren Organismen allein erfreüen sich der Bewegung. Die anderen sind festgebannt, fast wie die Pflanze, oder kriechen langsam einher; tief unter dem Erdwurm stehend, der flink und stark ist, wenn man sie mit ihm zusammenhält; sie rücken vorwärts wie die Schnecke, deren Gang man kaum gewahren kann. Lediglich jene Organismen, welche den Erdstoff assimilirt haben, bieten uns entwickelte Sinne dar. Die übrigen sind blind und stumm, taub, ohne Sinnesthätigkeit. Dort allein findet man einen abgesonderten Kopf; dort allein findet man articulirte Glieder; dort allein findet man Flügel.

Es gibt jedoch Stufen in der Assimilation. Auf der ersten Stufe ist das lebendige Skelet fast nicht viel mehr als die Muschelschale, aber eine abgetheilte, gegliederte, bewegliche, für den größten Theil der Bewegungen nach dem Willen des Lebens empfängliche und von den sie durchdringenden lebendigen Banden abhängende Schale. Da wird das Thier von dem aüßeren Skelet wie von einem Panzer oder einer Rüstung eingehüllt, wobei die Rüstung einen Theil des Körpers ausmacht.

Hingegen da, wo sich organisches Leben und inertes oder physisches Element auf der höchsten Stufe durchdringen, ist die Durchdringung wahrhaft bewunderungswürdig. Das inerte Element ist Instrument, Stützpunkt und Hebel, Schutz, Halt, Form des Körpers geworden, ein wundervoller Mechanismus von gewaltiger Kraft, verbunden mit einer unvergleichlichen Zartheit; es ist Theil für Theil vom Leben durchdrungen, es ist, wie die Wissenschaft sich ausdrückt, ein lebendiges Skelet; das Leben ist ihm innerlich, aüßerlich und ineinander zumal; es entströmt in es, überströmt es, durchströmt es. Hier ist die Schale vom Leben vollständig beherrscht, von ihm vollständig überdeckt und wundervoll gegliedert. Es findet sich in diesem festen Mechanismus und in den ihn bildenden Knochen kein einziger Punkt, keine einzige Einzelnheit, weder im Centrum noch an der Ober-

fläche, ohne daß sie nicht von der lebendigen Materie begleitet werden. Nicht bloß ist die lebendige Materie als Mark im Centrum, sondern, um die gegenseitige Durchdringung in ihrer ganzen Fülle und Spitze auszudrücken, muß man sagen, daß thatsächlich zwei gleiche, in allen ihren Punkten ohne Ausnahme zusammenfallende Skelete vorhanden sind, von denen das eine der minerale, das andere der animalische Stoff ist: die Wissenschaft kann den einen von den beiden nach Belieben isoliren. Noch mehr: auf dieser Stufe ernähren sich die Knochen. Sie färben sich mit der vom Blute zugeführten Farbe. Diesem Mechanismus, der geschmeidig ist wie das Leben und hart wie der Stein, weil er Stein und Leben zumal ist, diesem Mechanismus verdankt es der Organismus, daß er jene Vollendung der Kraft, der Geschmeidigkeit und Behendigkeit erreichen kann, deren wir gewahr werden; er ist es, der dem Löwen zu springen, dem Adler zu schweben, und was wunderbarer ist, dem Menschen sich aufrecht zu halten und gerade zu stehen verstattet: ein fortwährendes Wunder, das in Kraft eines höheren Gesetzes die Gesetze der Gravitation neütralisirt. Denn am Ende springt der Löwe, fällt aber zurück und liegt auf seinen Füßen; der Adler schwebt, aber auf der Luft liegend; der Mensch allein steht gerade und triumphirt über die Erdschwere vermöge des Erdstoffes, welchen das Leben in ihm unterjocht hat.

Lassen wir nunmehr diese physiologischen Einzelnheiten aus dem Auge, um nur mehr den Geist und seine Entwicklungsstufen zu betrachten.

Ist ein Geist zu einer mehr oder minder bedeütsamen Stufe urthümlicher Entwicklung bestimmt, so muß er die Krisis der Worte und den Krieg gegen die articulirte Sprache durchmachen. Es kömmt eine Zeit, wo er die Worte von sich stößt, sie zerquetscht, sie bricht, sich von ihnen lossagt, ihre Einwirkungen verschmäht, sie leügnet, sich in Hinsicht auf sie zum Skeptiker macht. Es ist das ein Bestreben zur Freiheit hin; allein ein verunglücktes Bestreben und darum nichts werth. Man muß unter dem Einflusse des Lebens jene Trümmer wieder zusammenfügen, alle jene Elemente zu einem lebendigen und nutzbaren Mechanismus er-

bauen, oder vielmehr man muß in jenem starren Denksystem nichts brechen. Man muß jene Art ganz fertiger Vernunft, welche uns von der Sprache geboten ist, keineswegs verwerfen, sondern alles analysiren und, unter dem actuellen Einfluß des Lebens, die Synthese vom Ganzen wiederherstellen. Man muß das Ganze und jede Einzelnheit davon durchdringen; ja ich setze bei, man muß davon dermaßen durchdrungen werden, daß unsere articulirte und innere Sprache in ihrer Gesammtheit dem Leben unseres Gedankens conform ist, sich mit ihm entfaltet, mit ihm sich bewegt, durch es biegsam ist. Von der anderen Seite muß unser lebendiger Gedanke seinerseits davon dergestalt durchdrungen sein, daß die Form der menschlichen Sprache gänzlich und vollständig in uns ist. Die articulirte Sprache und alle ihre Elemente, alle ihre Grundzüge und alle ihre Worte müssen in der Weise einen Theil unseres Geistes bilden, daß alles dies unter allen unseren Bewegungen geschmeidig ist, daß alles dies mit unserer Seele und unserem Gedanken lebt, sich nährt, sich färbt und schwängert. Der Geist muß in sich die Sucht unterdrückt haben, seiner Sprache dadurch, daß er sie mit Menschenhand modele, ein willkürliches Gepräge zu geben, und muß sie in sich, in Kraft der inneren Wirksamkeit des Lebens, in Gemäßheit seiner eigenen Natur und der Natur der Dinge und auf dem ihm selbst unbekannten Plane frei haben wachsen lassen. Alsdann, gestützt auf jenen wundervollen Mechanismus gewaltiger Kraft und unvergleichlicher Zartheit, kann er gehen, springen, sich schwingen, schweben, aufrecht stehen: lauter Wunder, welche er nie erreichen wird, wenn er nicht Herr seiner Worte ist, wenn er sich nicht in die Worte eingeleibt hat, wenn die Sprache in ihm nicht transformirt ist und sich nicht zudem in ihrer vollkommenen Form und in der Fülle ihrer eigenen Gesetze in ihm entwickelt hat.

Freilich, und man gewahrt es auch, die Assimilation der Sprache mit dem Gedanken hat zwei Grade. Es gibt Geister, in welchen dieser Operationsproceß unvollkommen ist. Die Worte sind für sie Werkzeüge, Glieder, über welche sie disponiren; sie haben ihre Worte mit ihrem eigenen Leben durchdrungen, ihrer

eigenen gesammten Sprache eine lebendige, bewegliche und natürliche Form gegeben. Allein dies ist nicht die ganze Form der menschlichen Sprache, nicht der volle Wuchs des Menschen, nicht der menschliche Geist in seiner Totalität; alles ist damit nicht entwickelt; viel zu viele Theile sind unentwickelt geblieben. Noch mehr, die Sprache ist nur nach der Seite hin, welche das Individuum betrifft, vom Leben gut durchdrungen. Diese Geister verschanzen sich in das Centrum ihrer Sprache und ist diese für sie ein Gehaüse, ein Panzer, eine bewegliche Rüstung, folglich einiger Maßen noch Schale; allerdings geht ihre Sprache auf ihre Bewegungen ein und läßt das Licht, das von denselben kömmt, ziemlich gut reflectiren, nicht aber jenes Licht, das von außen herbeiströmt: diese Geister sehen klar in sich selbst, in ihren eigenen Gedanken, aber sehr wenig außer sich, sehr wenig in dem Gedanken der Anderen, sehr wenig in dem allgemeinen Gedanken: sie sehen und spiegeln sich in den Worten, aber sie vermögen darin nicht Gott, noch den ganzen Menschen zu sehen.

Ueber dieser Stufe stehen Jene, die ihre Sprache Theil für Theil durchdrungen, von den zwei Seiten durchdrungen haben, von der Seite, die auf uns selbst geht, und von der Seite, die auf das geht, was nicht wir selbst sind; Jene, die es ihrer Sprache gewährt haben, sich in ihnen nicht bloß nach ihrem eigenen Leben, sondern nach dem Leben der Gesammtheit, der vollen ungetheilten Seele, der ganzen Menschheit, des ganzen Universums und Gottes zu entwickeln.

Auf der ersteren Stufe befinden sich alle unglaübigen Menschen von Geist, die denken und gehörig reden, deren Vernunft feste Gestalt angenommen hat, die Kopf haben, deren Ansicht als Ansicht gilt, die innerhalb ihres eigenen Gedankens klar sehen; auf der höheren Stufe stehen nur die zu Gott zurückgeführten Seelen, die Seelen, die wahrhaft poetisch sind und Liebe haben; Seelen, von welchen man mit Joubert sagen kann, daß es in ihnen nicht bloß hell, sondern daß es in ihnen auch warm wird.

Auf dieser Stufe sind die Worte völlig unterjocht. Die ganze menschliche Sprache ist Glied für Glied durchdrungen; die

Worte sind durchsichtig; der Gedanke durchschreitet sie, um ans Licht zu treten; es durchschreitet sie, um einzudringen, der Gedanke der Anderen, der Gedanke der Menschheit, der Gedanke Gottes, gleichwie das Auge den Blick durchschreiten und das Licht eindringen läßt. Die Worte sind Lichtherde und Licht-Reflectoren geworden, nicht allein für das in uns wohnende Licht, sondern auch für das Licht der Anderen. Das Wort hat sich in Gemäßheit des individuellen und des universalen Lebens zumal entwickelt. Es ist ein Leiter geworden, in welchem der individuelle Geist, der Geist des Menschengeschlechts und der Geist Gottes mit einander verkehren.

Zweites Capitel.

Die zwei Behandlungsarten der Sprache.

I.

Treten wir nun aus den Vergleichungen heraus und betrachten wir alles dies im Geiste allein.

Wie gesagt, kann man die Geister eintheilen in Geister, die denken, und in Geister, die nicht denken; ich meine, die selbstständig denken und die nicht selbstständig denken.

Und diejenigen, welche denken, d. h. in welchen die Vernunft zur bestimmten Form ausgestaltet ist, theilen sich wieder in zwei Classen, von denen die einen die Sprache und die Vernunft so nehmen, wie sie dieselben machen, die anderen die Sprache und die Vernunft so nehmen, wie sie wirklich sind.

Nichts ist heützutage nothwendiger als diese zwei Arten von geistigen Charakteren, diese doppelte Richtung des Denkens wohl zu unterscheiden.

Wir versuchen es, diese höchst wichtige Unterscheidung begreiflich zu machen und jene zwei Arten in der Annahme der Sprache, welche alle denkenden Geister in zwei Classen theilen, klar zu beschreiben.

Es ist uns diese Unterscheidung, wissenschaftlich hergestellt, nie zu Gesichte gekommen, außer in Wilhelm von Humboldt. Dieser Schriftsteller, vielleicht von allen, die über die Philo-

sophie der Sprache geschrieben haben, der tiefste, drückt sich über diesen Gegenstand also aus:

„Vergleicht [1]) man in mehreren Sprachen die Ausdrücke für „unsinnliche Gegenstände, so wird man nur diejenigen „gleichbedeütend finden, die, weil sie rein construirbar „sind, nicht mehr und nichts anderes enthalten können, als in „sie gelegt worden ist. Alle übrigen schneiden das in ihrer „Mitte liegende Gebiet, wenn man das durch sie bezeichnete „Gebiet so benennen kann, auf verschiedene Weise ein und ab, „enthalten weniger und mehr, andere und andere Bestimmungen. „Die Ausdrücke sinnlicher Gegenstände sind wohl insofern gleich„bedeütend, als bei allen derselbe Gegenstand gedacht wird; aber „da sie die bestimmte Art, ihn vorzustellen, aus„drücken, so geht ihre Bedeütung darin gleichfalls aus„einander. Denn die Einwirkung der individuellen Ansicht des „Gegenstandes auf die Bildung des Wortes bestimmt, so lange „sie lebendig bleibt, auch diejenige, wie das Wort den Gegen„stand zurückruft. Eine große Menge von Wörtern entspringt „aber aus der Verbindung sinnlicher und unsinnlicher Ausdrücke, „oder aus der intellectuellen Bearbeitung jener, und alle diese „theilen daher das sich nicht so wiederfindende individuelle Ge„präge der letzteren, wenn auch das der ersteren sollte im Laufe „der Zeit erloschen sein. Denn da die Sprache zugleich Abbild „und Zeichen, nicht ganz Product des Eindrucks der Gegenstände „und nicht ganz Erzeügniß der Willkür der Redenden ist, so „tragen alle besonderen in jedem ihrer Elemente Spuren der „ersteren dieser Eigenschaften, aber die jedesmalige Erkennbarkeit „dieser Spuren beruht, außer ihrer eigenen Deütlichkeit, auf „der Stimmung des Gemüths, das Wort mehr als Abbild oder „als Zeichen nehmen zu wollen. Denn das Gemüth kann, ver„möge der Kraft der Abstraction, zu den letzteren gelangen

1) Wilhelm von Humboldt: Gesammelte Werke, Bd. III, S. 264—265. „Ueber das vergleichende Sprachstudium in Beziehung auf die verschie„denen Epochen der Sprachentwicklung"; auch abgedruckt in den Memoiren der Berliner Akademie der Wissenschaften.

„— d. h. dahin, daß es das Wort nur als Zeichen nehmen „will —; es kann aber auch, indem es alle Pforten seiner „Empfänglichkeit öffnet, die volle Einwirkung des eigenthümlichen „Stoffes der Sprache aufnehmen. Der Redende kann durch seine „Behandlung zu dem einen und dem anderen die Richtung geben, „und der Gebrauch eines dichterischen, der Prosa fremden Aus- „drucks hat oft keine andere Wirkung, als das Gemüth zu „stimmen, ja nicht die Sprache als Zeichen anzusehen, sondern „sich ihr in ihrer ganzen Eigenthümlichkeit hinzugeben. Will „man diesen zweifachen Gebrauch der Sprache in Gattungen „einander gegenüberstellen, welche ihn schärfer trennen, als er „es in der Wirklichkeit sein kann, so läßt sich der eine der „wissenschaftliche, der andere der rednerische nennen. „Der erstere ist zugleich der der Geschäfte, der letztere der des „Lebens in seinen natürlichen Verhältnissen. Denn der freie „Umgang lös't die Bande, welche die Empfänglichkeit des Ge- „müths gefesselt halten könnte. Der wissenschaftliche Gebrauch, „im hier angenommenen Sinne, ist nur auf die Wissenschaften „der reinen Gedankenconstruction und auf gewisse Theile und „Behandlungsarten der Erfahrungswissenschaften anwendbar; bei „jeder Erkenntniß, welche die ungetheilten Kräfte der Menschen „fordert, tritt der rednerische ein. Von dieser Art der Erkenntniß „aber fließt gerade auf alle übrigen erst Licht und Wärme über; „nur auf ihr beruht das Fortschreiten in allgemeiner geistiger „Bildung, und eine Nation, welche nicht den Mittelpunkt der „ihrigen in Poesie, Philosophie und Geschichte, die dieser Er- „kenntniß angehören, sucht und findet, entbehrt bald der wohl- „thätigen Rückwirkung der Sprache, weil sie durch ihre eigene „Schuld sie nicht mehr mit dem Stoffe nährt, der allein ihr „Jugend und Kraft, Glanz und Schönheit erhalten kann!"

Das Gesagte ist das Tiefste, was ich über die Philosophie der Sprache kenne. [2])

2) Um das Angeführte vollständig würdigen zu können, dürfte es gut sein, auch die unmittelbar vorhergehenden Beleüchtungen unseres Sprachfor- schers hieher zu setzen:

Es gibt Ausdrücke, „die rein construirbar sind, nicht mehr, „nicht weniger, nichts anderes enthalten, als in sie gelegt „worden ist."

„Das Wort macht zwar nicht die Sprache aus, aber es ist doch „der bedeütendste Theil derselben, nämlich das, was in der lebendigen „Welt das Individuum. Es ist auch schlechterdings nicht gleichgiltig, „ob eine Sprache umschreibt, was eine andere durch Ein Wort aus„drückt, nicht bei grammatischen Formen, da diese bei der Umschreibung „gegen den Begriff einer bloßen Form nicht mehr als modificirte Ideen, „sondern als die Modification angebende erscheinen; aber auch nicht in „der Bezeichnung der Begriffe. Das Gesetz der Gliederung leidet noth„wendig, wenn dasjenige, was sich im Begriff als Einheit darstellt, „nicht eben so im Ausdruck erscheint, und die ganze lebendige Wirklich„keit des Worts als Individuum fällt für den Begriff weg, dem es „an einem solchen Ausdrucke fehlt. Dem Verstandesact, welcher die „Einheit des Begriffes hervorbringt, entspricht, als sinnliches Zeichen, „die des Worts, und beide müssen einander im Denken durch die Rede „möglichst nahe begleiten. Denn wie die Stärke der Reflection Tren„nung und Individualisirung der Töne durch Articulation hervorbringt, „so muß diese wieder trennend und individualisirend auf den Gedanken„stoff zurückwirken und es ihm möglich machen, vom Ungeschiedenen „ausgehend und zum Ungeschiedenen, der absoluten Einheit, hinstrebend, „diesen Weg durch Trennung zurückzulegen. Das Denken ist aber nicht „bloß abhängig von der Sprache überhaupt, sondern bis auf einen ge„wissen Grad, auch von jeder einzelnen bestimmten. Man hat zwar „die Wörter der verschiedenen Sprachen mit allgemein giltigen Zeichen „vertauschen wollen, wie dieselben die Mathematik in den Linien, Zah„len und der Buchstabenrechnung besitzt. Allein es läßt sich damit nur „ein kleiner Theil der Masse des Denkbaren erschöpfen, da diese Zeichen, „ihrer Natur nach, nur auf solche Begriffe passen, welche durch bloße „Construction erzeügt werden können, oder sonst rein durch den Ver„stand gebildet sind. Wo aber der Stoff innerer Wahrnehmung und „Empfindung zu Begriffen gestempelt werden soll, da kömmt es auf „das individuelle Vorstellungsvermögen des Menschen an, von dem seine „Sprache unzertrennlich ist. Alle Versuche, in die Mitte der verschie„denen einzelnen allgemeine Zeichen für das Auge oder das Ohr zu „stellen, sind nur abgekürzte Uebersetzungsmethoden, und es wäre ein „thörichter Wahn, sich einzubilden, daß man dadurch, ich sage nicht „aus aller Sprache, sondern auch nur aus dem bestimmten und be-

Es gibt Worte, Ausdrücke sinnlicher oder unsinnlicher Gegenstände, die mehr enthalten können, als in sie gelegt worden ist.

„schränkten Kreise seiner eigenen hinausträte. Es läßt sich zwar allerdings ein solcher Mittelpunkt aller Sprachen suchen und wirklich finden, „und es ist nothwendig, ihn auch bei dem vergleichenden Sprachstudium, „sowohl dem grammatischen als lexikalischen Theile, nicht aus den Augen zu verlieren. Denn in beiden gibt es eine Anzahl von Dingen, „welche ganz a priori bestimmt und von allen Bedingungen einer besonderen Sprache getrennt werden können. Dagegen gibt es eine weit „größere Menge von Begriffen und auch grammatischen Eigenheiten, „die so unlösbar in die Individualität ihrer Sprache verwebt sind, „daß sie weder am bloßen Faden der inneren Wahrnehmung zwischen „allen schwebend erhalten, noch ohne Umänderung in eine andere übertragen werden können. Ein sehr bedeütender Theil des Inhalts jeder „Sprache steht daher in so unbezweifelter Abhängigkeit von ihr, daß „ihr Ausdruck für ihn nicht mehr gleichgiltig bleiben kann."

„Das Wort, welches den Begriff erst zu einem Individuum der „Gedankenwelt macht, fügt zu ihm bedeütend von dem Seinigen hinzu, „und indem die Idee durch dasselbe Bestimmtheit empfängt, wird sie „zugleich in gewissen Schranken gefangen gehalten. Aus seinem Laute, „seiner Verwandtschaft mit anderen Wörtern ähnlicher Bedeütung, dem „meistentheils in ihm zugleich enthaltenen Uebergangsbegriff zu dem „neü bezeichneten Gegenstande, welchem man es aneignet, und seinen „Nebenbeziehungen auf die Wahrnehmung oder Empfindung entsteht „ein bestimmter Eindruck, und indem dieser zur Gewohnheit wird, trägt „er ein neües Moment zur Individualisirung des in sich unbestimmteren, „aber auch freieren Begriffs hinzu. Denn an jedes irgend bedeütendere „Wort knüpfen sich die nach und nach durch dasselbe angeregten Empfindungen, die gelegentlich hervorgebrachten Anschauungen und Vorstellungen, und verschiedene Wörter zusammen bleiben sich auch in den „Verhältnissen der Grade gleich, in welchen sie einwirken. So wie ein „Wort ein Object zur Vorstellung bringt, schlägt es auch, obschon oft „unmerklich, eine zugleich seiner Natur und der des Objects entsprechende Empfindung an, und die ununterbrochene Gedankenreihe im „Menschen ist von einer ebenso ununterbrochenen Empfindungsfolge begleitet, die allerdings durch die vorgestellten Objecte, allein zunächst und dem Grade und der Farbe nach, durch die „Natur der Wörter und der Sprache bestimmt wird. Das „Object, dessen Erscheinung im Gemüth immer ein durch die Sprache

Mit Ausnahme derjenigen, welche „rein construirbar" sind, sind die Worte nicht bloß „das Erzeügniß der Willkür des

---

„individualisirter, stets gleichmäßig wiederkehrender Eindruck begleitet, „wird auch in sich auf eine dadurch modificirte Art vorgestellt. Im Ein„zelnen ist dieses wenig bemerkbar; aber die Macht der Wirkung im „Ganzen liegt in der Gleichmäßigkeit und beständigen Wiederkehr des „Eindrucks. Denn indem sich der Charakter der Sprache an jeden „Ausdruck und jede Verbindung von Ausdrücken heftet, erhält die ganze „Masse der Vorstellungen eine von ihm herrührende Farbe."

„Die Sprache ist aber kein freies Erzeügniß des einzelnen Men„schen, sondern gehört immer der ganzen Nation an; auch in dieser „empfangen die späteren Generationen dieselbe von früher da gewesenen „Geschlechtern. Dadurch, daß sich in ihr die Vorstellungs„Weise aller Alter, Geschlechter, Stände, Charakter- „und Geistesverschiedenheiten desselben Völkerstammes, „dann durch den Uebergang von Wörtern und Sprachen „verschiedener Nationen, endlich bei zunehmender Ge„meinschaft des ganzen Menschengeschlechts mischt, laü„tert und umgestaltet, wird die Sprache der große Ueber„gangspunkt von der Subjectivität zur Objectivität, „von der immer beschränkten Individualität zu alles zu„gleich in sich befassendem Dasein. Erfindung nie vorher ver„nommener Lautzeichen läßt sich nur bei dem, über alle menschliche „Erfahrung hinausgehenden Ursprung der Sprachen denken. Wo der „Mensch irgend bedeütsame Laute überliefert erhalten hat, bildet er „seine Sprache an sie an, und baut nach der durch sie gegebenen „Analogie seine Mundart aus. Dieses liegt in dem Bedürfniß, sich „verständlich zu machen, in dem durchgängigen Zusammenhange aller „Theile und Elemente jeder Sprache und aller Sprachen untereinander „und in der Einerleiheit des Sprachvermögens. Es ist auch selbst für „die grammatische Spracherklärung wichtig, fest im Auge zu behalten, „daß die Stämme, welche die auf uns gekommenen Sprachen bildeten, „nicht leicht zu erfinden, aber da, wo sie selbstthätig wirkten, das von „ihnen Vorgefundene zu vertheilen und anzuwenden hatten. Von vie„len feinen Nüancen, grammatischen Formen läßt sich nur dadurch „Rechenschaft geben. Man würde schwerlich verschiedene Bezeichnungen „für sie erfunden haben; dagegen war es natürlich, die schon vorhan„denen verschiedenen nicht gleichgiltig zu gebrauchen. Die Hauptelemente „der Sprache, die Wörter, sind es vorzüglich, die von Nation zu Na-

„Redenden", sondern auch „das Product des Eindrucks der „Gegenstände". Die Worte sind „Zeichen" unseres Gedankens und „Abbild" der Dinge zumal.

„tion überwandern. Den grammatischen Formen wird dies schwerer, „da sie, von feinerer, intellectueller Natur, mehr in dem Verstande „ihren Sitz haben, als materiell und sich selbst erklärend an den Lauten „haften. Zwischen den ewig wechselnden Geschlechtern der Menschen „und der Welt der darzustellenden Objecte stehen daher eine unendliche „Anzahl von Wörtern, die man, wenn sie auch ursprünglich nach Ge„setzen der Freiheit erzeügt sind, und immerfort auf diese Weise ge„braucht werden, ebensowohl, als die Menschen und Objecte, als „selbstständige, nur geschichtlich erklärbare, nach und „nach durch die vereinte Kraft der Natur, der Menschen „und Ereignisse entstandene Wesen ansehen kann. Ihre „Reihe erstreckt sich so weit in das Dunkel der Vorwelt hinaus, daß „sich der Anfang nicht mehr bestimmen läßt; ihre Verzweigung umfaßt „das ganze Menschengeschlecht, so weit je Verbindung unter demselben „gewesen ist; ihr Fortwirken und ihre Forterzeügung könnte „nur dann einen Endpunkt finden, wenn alle jetzt lebende „Geschlechter vertilgt und alle Fäden der Ueberlieferung „auf einmal abgeschnitten würden. Indem nun die Nationen „sich dieser, schon vor ihnen vorhandenen Sprachelemente bedienen, in„dem diese ihre Natur der Darstellung der Objecte beimischen, ist der „Ausdruck nicht gleichgiltig und der Begriff nicht von der Sprache un„abhängig. Der durch die Sprache bedingte Mensch wirkt aber wieder „auf sie zurück, und jede besondere ist daher das Resultat drei ver„schiedener zusammentreffender Wirkungen, der realen Natur der Ob„jecte, insofern sie den Eindruck auf das Gemüth hervorbringt, der „subjectiven der Nation und der eigenthümlichen der Sprache durch den „fremden, ihr beigemischten Grundstoff, und durch die Kraft, mit der „alles einmal in sie Uebergegangene, wenn auch ursprünglich ganz frei „geschaffen, nur in gewissen Grenzen der Analogie Fortbildung erlaubt."

„Durch die gegenseitige Abhängigkeit des Gedankens und des Wor„tes von einander leüchtet es klar ein, daß die Sprachen nicht „eigentlich Mittel sind, die schon erkannte Wahrheit „darzustellen, sondern weit mehr, die vorher unerkannte „zu entdecken. Ihre Verschiedenheit ist nicht eine von „Schällen und Zeichen, sondern eine Verschiedenheit der „Weltansichten selbst. Hierin ist der Grund und der letzte

Der Mensch kann, „vermöge der Kraft der Abstraction", dahin gelangen, die Ausdrücke „als Zeichen seines Gedankens" zu nehmen. „Er kann aber auch, indem er alle Pforten seiner „Empfänglichkeit öffnet, die volle Einwirkung des eigenthümlichen „und hauptsächlichen Stoffes der Sprache aufnehmen."

„Zweck aller Sprachuntersuchung enthalten. Die Summe „des Erkennbaren liegt, als das von dem menschlichen Geiste „zu bearbeitende Feld, zwischen allen Sprachen und un- „abhängig von ihnen in der Mitte; der Mensch kann sich „diesem rein objectiven Gebiet nicht anders, als nach seiner Er- „kennungs- und Empfindungsweise, also auf einem subjectiven Wege, „nähern. Gerade da, wo die Forschung die höchsten und tiefsten Punkte „berührt, findet sich der von jeder besonderen Eigenthümlichkeit am „leichtesten zu trennende mechanische und logische Verstandesgebrauch am „Ende seiner Wirksamkeit, und es tritt ein Verfahren der inneren „Wahrnehmung und Schöpfung ein, von dem bloß so viel deütlich „wird, daß die objective Wahrheit aus der ganzen Kraft der subjecti- „ven Individualität hervorgeht. Dies ist nur mit und durch Sprache „möglich. Die Sprache aber ist, als ein Werk der Nation und der „Vorzeit, für den Menschen etwas Fremdes; er ist dadurch auf der „einen Seite gebunden, aber auf der anderen durch das von allen frü- „heren Geschlechtern in sie Gelegte bereichert, erkräftigt und angeregt. „Indem sie dem Erkennbaren, als subjectiv, entgegensteht, tritt sie dem „Menschen, als objectiv, gegenüber. Denn jede ist ein Anklang der „allgemeinen Natur des Menschen, und wenn zwar auch der Inbegriff „aller zu keiner Zeit ein vollständiger Abdruck der Subjectivität der „Menschheit werden kann, nähern sich die Sprachen doch immerfort diesem „Ziele. Die Subjectivität der ganzen Menschheit wird aber wieder „in sich zu etwas Objectivem. Die ursprüngliche Uebereinstimmung zwi- „schen der Welt und dem Menschen, auf welcher die Möglichkeit aller „Erkenntniß der Wahrheit beruht, wird also auch auf dem Wege der „Erscheinung stückweise und fortschreitend wiedergewonnen. Denn immer „bleibt das Objective das eigentlich zu Erringende, und wenn der „Mensch sich demselben auf der subjectiven Bahn einer eigenthümlichen „Sprache naht, so ist sein zweites Bemühen, wieder, und wäre es „auch nur durch Vertauschung einer Sprachsubjectivität mit der an- „deren, das Subjective abzusondern und das Object möglich rein da- „von auszuscheiden." Humboldt: Gesammelte Werke, Bd. III, S. 259 — 264. Zusatz d. Herausg.

Die wissenschaftliche Abstraction und die Prosa der Geschäfte nehmen die Worte nur als conventionelle Zeichen, die das sind, wozu man sie macht. [3]) Die rednerische Bewegung oder der dichterische Schwung nehmen die Worte als Ausdrücke der Wirklichkeit, die das sind, wozu sie die Wahrheit macht, und geben die Seele der Sprache in ihrer ganzen Eigenthümlichkeit hin.

Alle geistigen Erkenntnisse, welche die Seele nicht theilen, welche „die ungetheilten Kräfte der Menschen fordern", nehmen die Worte in ihrem weiten Sinne, in ihrem rednerischen, poetischen Sinne und behandeln sie als Ausdrücke „des Lebens in „seinen natürlichen Verhältnissen".

Die Beredsamkeit besteht eben darin, daß man die Worte in ihrem weitumfassenden Sinne nimmt. [4])

---

3) Hierüber bemerkt Humboldt des Weiteren:

„Der wissenschaftliche Gebrauch der Sprache muß wiederum von „dem conventionellen geschieden werden. Beide gehören insofern in „eine Classe, als sie die eigenthümliche Wirkung der „Sprache, als eines eigenthümlichen Stoffes, vertil„gend, dieselbe nur als Zeichen ansehen wollen. Aber der „wissenschaftliche Gebrauch thut dies auf dem Felde, wo es statthaft „ist, und bewirkt es, indem er jede Subjectivität von dem Ausdruck „abzuschneiden, oder vielmehr das Gemüth ganz objectiv zu stimmen „versucht; und der ruhige und vernünftige Geschäftsgebrauch folgt ihm „hierin nach; der conventionelle Gebrauch versetzt diese Behandlung der „Sprachen auf ein Feld, das der Freiheit der Empfänglichkeit bedürfte, „drängt dem Ausdruck eine nach Grad und Farbe bestimmte Subjectivi„tät auf, und versucht es, das Gemüth in die gleiche zu versetzen. So „geht er hernach auf das Gebiet des rednerischen über, und bringt ent„artete Beredsamkeit und Dichtung hervor." Anmerk. d. Herausg.

4) „In diesem Gebiet" — d. h. wo der rednerische Gebrauch des Sinnes der Worte eintritt — „ist der eigentliche Sitz der Beredsam„keit, wenn man nämlich darunter in der weitumfassendsten und nicht „gerade gewöhnlichen Bedeütung die Behandlung der Sprache insofern „versteht, als sie entweder von selbst wesentlich auf die Darstellung der „Objecte einwirkt, oder absichtlich dazu gebraucht wird."

Anmerk. d. Herausg.

Die Quelle des Lichtes, der Wärme, die Quelle des Fortschreitens in allgemeiner geistiger Bildung ist einzig in jener Art der Erkenntniß zu suchen, welche die Sprache in ihrem weiten Sinne nimmt.

Eine Nation, ein Jahrhundert, welches den weitumfassenden Sinn der Worte zu verwerfen bestrebt ist, welches unter dem Vorwande der Strenge und Präcision den Worten ihren unbegrenzten Sinn nimmt, um ihnen einen sorgsam umschriebenen Sinn zu geben und daraus unveränderliche Zeichen zu machen, die nur enthalten, was man in sie hineingelegt hat: eine solche Nation, ein solches Jahrhundert verbannt aus seiner Sprache und folgerichtig aus seinem Geiste das Licht, das Feüer, die Kraft, den Glanz, die Jugend, die Schönheit.

Das sind, dem Gedanken unseres tiefen Forschers gemäß, die zwei Behandlungsarten der Sprache. Die eine davon nimmt die Sprache, wie sie wirklich ist, wie sie vom Leben selbst hervorgebracht wird, und die andere nimmt die Sprache so, wie sie von der Reflexion gemacht und von der Kunst ab- und zugeschnitten wird.

Dieser Punkt ist jedoch von solcher Bedeütung, daß wir ihn noch weitlaüfiger entwickeln müssen.

II.

Vor allem, was ist jener weite Sinn der Worte, jener umfassende, dichterische, rednerische Sinn, welchen man den eigenthümlichen Stoff der Sprache nennt?

Humboldt entwickelt seinen Gedanken über diesen Punkt in einem anderen Werke [5]): „Wenn in der Seele wahrhaft

---

5) Humboldt: Ueber die Verschiedenheit des menschlichen Sprachbaues. Berlin, 1836, §. 20, S. 206—210. Wir haben es für nöthig befunden, den hieher bezüglichen Text fast vollständig zu

„das Gefühl erwacht, daß die Sprache nicht bloß „ein Austauschungsmittel zu gegenseitigem Ver„ständniß, sondern eine wahre **Welt** ist, welche der „**Geist** zwischen sich und die **Gegenstände** durch die in„nere Arbeit seiner Kraft setzen muß, so ist sie auf „dem wahren Wege, immer mehr in ihr zu finden „und in sie zu legen."

„Wo ein solches Zusammenwirken der in bestimmte Laute „eingeschlossenen Sprache und der, ihrer Natur nach, immer „weiter greifenden Auffassung lebendig ist, da betrachtet der „Geist die Sprache, wie sie denn in der That in „ewiger Schöpfung begriffen ist, nicht als **geschlossen**, „sondern strebt unaufhörlich, **Neües** zuzuführen, um „es, an sie geheftet, wieder auf sich **zurückwirken** zu „lassen. Dies setzt aber ein Zwiefaches voraus, ein Ge„fühl, daß es etwas gibt, was die Sprache nicht „unmittelbar enthält, sondern der Geist, von ihr „angeregt, ergänzen muß, und den Trieb, wiederum alles, „was die Seele empfindet, mit dem Laut zu verknüpfen. Bei„des entquillt der lebendigen Ueberzeügung, daß „das Wesen des Menschen Ahndung eines Gebietes „besitzt, welches über die Sprache **hinausgeht**, und „das durch die Sprache eigentlich beschränkt wird; „daß aber wiederum sie das einzige Mittel ist, dieses Gebiet zu „erforschen und zu befruchten, und daß sie gerade durch technische „und sinnliche Vollendung einen immer größeren Theil desselben „in sich zu verwandeln vermag. Diese Stimmung ist die Grund„lage des Charakterausdrucks in den Sprachen; und je „lebendiger dieselbe in der doppelten Richtung, nach der sinn„lichen Form der Sprache und nach der Tiefe des Gemüths „hin, wirkt, desto klarer und bestimmter stellt sich die Eigen„thümlichkeit in der Sprache dar. Sie gewinnt gleichsam

---

geben, während unser Verfasser nur die durchschossenen Stellen ausgezogen hatte. D. Herausg.

„an Durchsichtigkeit und läßt in das Innere des Sprechenden „schauen."

„Dasjenige, was auf diese Weise durch die Sprache durch„scheint, kann nicht etwas einzeln, objectiv und qualitativ An„deütendes sein. Denn jede Sprache würde alles andeüten „können, wenn das Volk, dem sie angehört, alle Stufen seiner „Bildung durchliefe. Jede hat aber einen Theil, der entweder „nur noch jetzt verborgen ist, oder, wenn sie früher untergeht, „ewig verborgen bleibt. Jede ist, wie der Mensch selbst, „ein sich in der Zeit allmälig entwickelndes Unend„liches. Jenes Durchschimmernde ist daher etwas alle Andeü„tungen subjectiv und eher quantitativ Modificirendes. Es „erscheint darin nicht als Wirkung, sondern die wirkende „Kraft aüßert sich unmittelbar als solche, und eben darum auf „eine eigene, schwerer zu erkennende Weise, die Wirkungen „gleichsam nur mit ihrem Hauche umschwebend. Der Mensch „stellt sich der Welt immer in Einheit gegenüber. Es ist „immer dieselbe Richtung, dasselbe Ziel, dasselbe Maß der „Bewegung, in welchen er die Gegenstände erfaßt und behandelt. „Auf dieser Einheit beruht seine Individualität. Es liegt „aber in dieser Einheit ein Zwiefaches, obgleich wieder einander „Bestimmendes, nämlich die Beschaffenheit der wirkenden „Kraft und die ihrer Thätigkeit, wie sich in der Körper„welt der sich bewegende Körper von dem Impulse unterscheidet, „welcher die Heftigkeit, Schnelligkeit und Dauer seiner Bewe„gung bestimmt. Das Erstere haben wir im Sinn, wenn wir „einer Nation mehr lebendige Anschaulichkeit und schöpferische „Einbildungskraft, mehr Neigung zu abgezogenen Ideen, oder „eine bestimmtere praktische Richtung zuschreiben; das Letztere, „wenn wir eine vor der anderen heftig, veränderlich, schneller „in ihrem Ideengange, beharrender in ihren Empfindungen „nennen. In Beidem unterscheiden wir also das Sein von „dem Wirken, und stellen das Erstere, als unsichtbare Ursache, „dem in die Erscheinung tretenden Denken, Empfinden und „Handeln gegenüber. Wir meinen aber dann nicht dieses oder „jenes einzelne Sein des Individuums, sondern das allge-

„meine, das in jedem einzelnen bestimmend hervortritt. Jede „erschöpfende Charakterschilderung muß dieses Sein als „Endpunkt ihrer Forschung vor Augen haben."

„Wenn man nun die gesammte innere und äußere Thä„tigkeit des Menschen bis zu ihren einfachsten Endpunkten „verfolgt, so findet man diese in der Art, wie er die Wirk„lichkeit als Object, das er aufnimmt, oder als Materie, die „er gestaltet, mit sich verknüpft, oder auch unabhängig von ihr „sich eigene Wege bahnt. Wie tief und auf welche Weise der „Mensch in die Wirklichkeit Wurzel schlägt, ist das ursprünglich „charakteristische Merkmal seiner Individualität. Die Arten jener „Verknüpfung können zahllos sein, je nachdem sich die Wirk„lichkeit oder die Innerlichkeit, deren keine die andere ganz „zu entbehren vermag, von einander zu trennen versuchen, oder „sich mit einander in verschiedenen Graden und Richtungen ver„binden. . . . . . ."

„Das Gefühl des Unterschiedes zwischen dem Stoff, den „die Seele aufnimmt und erzeügt, und der in dieser doppelten „Thätigkeit treibenden und stimmenden Kraft, zwischen der „Wirkung und dem wirkenden Sein, die richtige und „verhältnißmäßige Würdigung beider, und die gleichsam hellere „Gegenwart des, dem Grade nach, obenan stehenden vor dem „Bewußtsein liegt nicht gleich stark in jeder nationellen Eigen„thümlichkeit. Wenn man den Grund des Unterschiedes hiervon „tiefer untersucht, so findet man ihn in der mehr oder minder „empfundenen Nothwendigkeit des Zusammenhanges aller Ge„danken und Empfindungen des Individuums durch die „ganze Zeit seines Daseins, und des gleichen in der Natur ge„ahndeten und geforderten. Was die Seele hervorbrin„gen mag, so ist es nur Bruchstück; und je beweglicher „und lebendiger ihre Thätigkeit, desto mehr regt sich alles in „verschiedenen Abstufungen mit dem Hervorgebrachten Verwandte. „Ueber das **Einzelne** schießt also immer etwas, min„der bestimmt Ausdrückendes, über, oder vielmehr „an das Einzelne hängt sich die Forderung wei„terer Darstellung und **Entwicklung**, als in ihm

„unmittelbar liegt, und geht durch den Ausdruck in der „Sprache in den anderen über, der gleichsam eingeladen wird, „in seiner Auffassung das Fehlende harmonisch mit dem Gegebe- „nen zu ergänzen. Wo der Sinn hiefür lebendig ist, erscheint „die Sprache mangelhaft und dem vollen Ausdruck ungenügend, „da im entgegengesetzten Fall kaum die Ahndung entsteht, daß „über das Gegebene hinaus noch etwas fehlen könne. Zwischen „diesen beiden Extremen aber befindet sich eine zahllose Menge „von Mittelstufen, und sie selbst gründen sich offenbar auf vor- „herrschende Richtung nach dem Innern des Gemüthes und nach „der äußeren Wirklichkeit."

„....... Das Gefühl des Treibenden und Stimmenden „im Gemüth ist nothwendig immer ..... ein Gefühl vorhandener „oder geforderter Individualität, da die Kraft, welche alle „Seelenthätigkeit umschließt, nur eine bestimmte sein, und nur „in einer solchen Richtung wirken kann."

„Wenn ich daher im Vorigen von etwas über „den **Ausdruck Ueberschießendem**, ihm selbst Mangeln- „dem, sprach, so darf man sich darunter durchaus „nichts Unbestimmtes denken. Es ist vielmehr das „Allerbestimmteste, weil es die letzten Züge der „Individualität vollendet, was das, seiner Ab- „hängigkeit vom Objecte, und der von ihm gefor- „derten allgemeinen Giltigkeit wegen, immer min- „der individualisirende Wort vereinzelt nicht zu „thun vermag. Wenn daher auch dasselbe Gefühl „eine mehr **innerliche**, sich nicht auf die Wirklichkeit „beschränkende Stimmung voraussetzt, und nur aus „einer solchen entspringen kann, so führt es darum „nicht von der lebendigen Anschauung in abgezoge- „nes Denken zurück. Es weckt vielmehr, da es von „der eignen Individualität ausgeht, die Forde- „rung der höchsten **Individualisirung** des **Objects**, die „nur durch das Eindringen in alle Einzelnheiten „der sinnlichen Auffassung und durch die höchste An- „schaulichkeit der Darstellung erreichbar ist."

Das Dunkle dieses letzten Gedankens werden wir unten aufhellen. Sagen wir zuvor in unserer Weise, was der weite Sinn der Worte ist.

Joubert hat einen Gedanken, den man überall citiren sollte: „Je mehr ein Wort einem Gedanken, ein Gedanke einer Seele, „eine Seele Gott gleicht, desto schöner ist all dieses."

Wohlan, der weite Sinn der Worte ist derjenige, durch welchen sie der Seele und Gott gleichen.

Alle Worte, welche Ausdrücke wirklicher, sinnlicher oder unsinnlicher Gegenstände sind, können und müssen von irgend einer Seite sowohl der Seele als Gott gleichen.

Ohne uns auf irgend eine Hypothese über den Ursprung der articulirten Sprache einzulassen, hat die Stimme des Menschen, die einen Gegenstand benannte und ihm seinen ersten Namen auflegte, hat diese Stimme willkürlich sein können? Hat das Werden dieses Wortes auf eine andere Weise sich vollziehen können, als durch eine mächtige Anstrengung der Seele in ihren ungetheilten Kräften, unter dem actuellen Einflusse des Gegenstandes und unter dem actuellen Einflusse Gottes, der den Gegenstand im Lichte der Erkenntniß zeigte? Kann man die tiefe Wahrheit der mosaischen Worte verkennen: „Und als Gott der „Herr alle Thiere der Erde und alles Geflügel des Himmels „gebildet hatte, führte Er sie vor Adam, daß er sehe, wie er „sie benenne; denn wie Adam jedes Wesen benenne, so ist es „sein wahrer Name." 6) Gott stellt also die Dinge vor die Seele hin im Lichte des Logos, und der aus der Seele, unter dem Einflusse Gottes und des Gegenstandes, im Lichte Gottes hervorgegangene Name ist der wahre Name.

---

6) Formatis igitur Dominus Deus de humo cunctis animantibus terrae et universis volatilibus coeli, adduxit ea ad Adam, ut videret, quid vocaret ea: omne enim, quod vocavit Adam animae viventis, ipsum est nomen ejus.

Appellavitque Adam nominibus suis cuncta animantia, et universa volatilia coeli, et omnes bestias terrae.... *Gen.*, II, 19—20.

Die wahren Worte sind diejenigen, die Gott zum Vater, die menschliche Seele zur Mutter und den geschaffenen Gegenstand zum Anlaß haben. Die Schöpfung der articulirten Sprache ist eine Art Incarnation des Verbums in das menschliche Wesen. Hat denn aber der Gegenstand, dieses Geschöpf Gottes, nicht auch seine Aehnlichkeit mit Gott, seine ewige Idee in Gott? Und kann Gott nicht gerade darum dieses Ideal in der Seele wecken, dadurch, daß er den Gegenstand vor die Seele hinstellt?

Der weite Sinn der Worte ist demnach derjenige, welcher nebst dem sichtbaren Gegenstande das unsichtbare Ideal dieses Gegenstandes, insoweit es Gott vor die Seele stellen kann oder insoweit es in Gott selbst ist, in sich befaßt.

Der enge Sinn der Worte ist derjenige, welchen man beschränkt und festbannt auf den Gegenstand, insoweit wir ihn mit unseren Augen sehen, oder insoweit ihn unsere gegenwärtige Erkenntniß definirt. Bossuet redet von dem zweifachen Sinne der Worte, wenn er sagt: „Aufgeweckt von dieser Reihe von „Thatsachen, die wir mit den Sinnen wahrnehmen, erhebt „sich unser Geist darüber hinaus und bewundert in sich „die Natur der Dinge und die Ordnung der Welt. Die Regeln „aber und die Principien, vermöge welcher er in den sinn„lichen Gegenständen so hohe Wahrheiten erblickt, sind über „die Sinne erhaben." [7]) Der enge Sinn der Worte ist derjenige, der diese sinnlichen Gegenstände bezeichnet; der weite Sinn ist derjenige, welcher in diesen Gegenständen so hohe Wahrheiten aufzeigt.

Sehen wir nun, auf welche Weise die zwei Geistnaturen, denen man unter den denkenden Menschen begegnet, bezüglich der Sprache verfahren.

---

7) *Connaissance de Dieu et de soi-même*, ch. III. XIV.

III.

Diese zwei Geistnaturen entsprechen jenem Grunddilemma, welches in der Seele alles scheidet, welches heißt: aus sich heraustreten oder bei sich stehen bleiben: aus sich heraustreten, um in die Unendlichkeit Gottes einzugehen, wie Fenelon sagt, oder aber bei sich stehen bleiben, und zwar darum, weil man nicht kräftig genug lieben will, was man nicht selbst ist. Im Grunde ist dies eine sittliche Unterscheidung, und entsprechen jene zwei Geistnaturen zwei Seelenzuständen.

Es gibt Geister, welche sich in sich selbst verschließen und sich freiwillig Schranken ziehen. Sie bescheiden sich auf das, was sie im Augenblick sind und was sie klar sehen, während im Gegentheil andere nach Wachsthum streben, d. h. immer das suchen, was sie nicht wissen, was sie nicht haben und was sie nicht sind, den Blick immer weiter vertiefen, als ihr gegenwärtiges Licht reicht. Diese letzteren denken mit der ganzen ungetheilten Seele, die ersteren mit dem Kopfe allein. Jemand hat gesagt: „Es gibt Menschen, die, wenn sie ein Gespräch unter„halten oder ein Urtheil bilden, in ihren Kopf blicken, anstatt „in Gott, in ihre Seele, in ihr Gewissen und in den Grund „der Dinge zu schauen."

Wie werden nunmehr diese zwei Gattungen von Geistern die von außen kommenden Worte behandeln? Ich rede von wahren Worten, solchen, die neben dem unmittelbaren und üblichen Sinne einige Spur ihres Ursprungs und ihres ersten Eindrucks unter dem Einflusse Gottes, der Seele und der Natur der Dinge in sich tragen. Die ersten werden die Worte frostig, strenge, mißtrauisch, karg aufnehmen. Sie werden in ihnen sehen, was man nicht nichtsehen kann, und was man davon nehmen muß, um sich im Sprechen verständlich zu machen. Sind sie Denker, wie wir es voraussetzen, so werden sie die Worte als wohl definirte Zeichen der klaren und abgegrenzten Gedanken, die sie schon haben, ansehen. Es liegt in den Worten nicht

mehr, sagen sie, als was man in sie gelegt hat. Die umfassendsten Worte der menschlichen Sprache werden ihnen immer nur das zuführen, was sie selbst in dem Augenblicke, wo sie ihre Sprache bildeten und sich abgrenzten, in sie hineingelegt haben: nominalistische Geister, die da glauben, die allgemeinen Ideen seien Worte, und diese Worte enthalten nur die abstracten Begriffe, welche die Reflexion in sie gelegt habe, und die gar nicht ahnen, daß die Worte an Wirklichkeiten gebunden sind, unter deren Einfluß sie empfangen worden, deren Bild sie tragen und deren Boten sie sind. Sie verstehen nicht, daß weit weniger noch im Laute des Wortes an sich als in dem Verhältniß dieses Lautes zu den übrigen Lauten der nämlichen Sprache, in dem Accente, den man ihm gibt, in dem Gebrauche, den ein ganzes Volk davon macht, sie verstehen nicht, sage ich, daß sich hier immer einige Spur vom Ursprung des Wortes findet.

Was die anderen Geistnaturen anlangt, so behandeln sie die Sprache mit umfassender Gastfreündschaft. Sie öffnen ihr, wie Humboldt sagt, alle Pforten der Seele und nehmen sie mit den ungetheilten Kräften des Menschen auf. Sie nehmen sie auf, so wie sie an sich wirklich ist, in ihrem eigenthümlichen Stoff, als das Bild der Natur der Dinge, der Seele, Gottes. Sie glauben, daß ihnen die Sprache Erleüchtungen, Einsichten gebe, welche sie nicht haben. Sie verkennen nicht, daß sie den Gedanken der Menschheit vertrete und darbiete, der viel weiter ist als ihr Gedanke, und den Gedanken Gottes, der viel weiter ist als der Gedanke des Menschengeschlechtes. Sie verwerfen in den Worten das Geheimniß der Worte nicht. Sie fühlen, selbst wenn sie es, wie Leibnitz, nicht wissen, sie fühlen, daß sehr wenige Worte erschöpfende Begriffe zubringen, d. h. Begriffe, die nichts in sich enthalten, was nicht entwickelt wäre. Neben der klaren Seite der Worte ahnen sie auch deren dunkle Tiefen. Sie glauben, die Sprache grenze sich, gleichwie die Vernunft, deren Skelet sie ist, an dieser klaren Seite nicht ab, sondern ihr reichster Theil sei dunkel. Ueber und hinter dem engbegrenzten Gesichtskreise der Worte, wie ihn die Reflexion klar absteckt, über diesem Gesichtskreis fluthet nach ihrem Glauben ein uner-

schöpflicher Lichtschimmer, durch welchen sich die Worte in die unermeßliche und universale Wahrheit ergießen: realistische, gesund realistische Geister, fühlen sie sehr wohl, daß die Worte an die Ideen und Dinge, die Ideen und Dinge an Gott gebunden sind. Sie fühlen die Harmonie der Ausdrücke: Wort, Idee, Ding, Menschenseele, Gott, Schöpfer der Dinge und Substanz der Ideen, im Geheimniß der Sprache durch. Wenn sie auch alles dies nicht in klaren Begriffen erkennen, sie fühlen und lieben es doch, und dies hat mehr Werth. Die Sprache pflanzt alle ihre Geister in die empfängliche und fortleitende — conductrice — Seele derselben und verbreitet darin neben ihrem von selbst einleüchtenden Lichte ihre innerste Wärme und ihre verborgenen Kräfte. Sie beschränkt sich für sie nicht auf das Ohr, noch auf die ersten klaren Umhüllungen der actuellen Reflexion; sie dringt in den Grund, zu den vergrabenen Keimen vor, die in Erwartung standen; zum Herzen, dessen Regung soviel in sich faßt, daß es der reine Gedanke nie zu entfalten im Stande ist; ins Heiligthum der Seele, wo sie den göttlichen Sinn wach ruft. Für diese Geister weckt das Wort nicht allein den Gedanken des Gegenstandes, sondern die Ahnung aller seiner Harmonieen in Gott, in der Seele, in der Natur: gleichwie ein sehr feines Ohr mit einem Tone alle diejenigen hört, die mit ihm entweder in der Tiefe oder in der Höhe in Harmonie stehen.

Es gibt Namen, sagt Homer, welche die Menschen anders verstehen und anders die Götter. Nun, die vollendeten Geister sind diejenigen, welche die weitumfassenden Worte in der zweifachen Weise, in der Weise der Götter und in der Weise der Menschen zumal verstehen.

Diese Geister können jedoch jene Worte auf zweifache Weise nur darum verstehen, weil jene Worte wirklich die zwei Sinne haben, einen irdischen begrenzten, einen göttlichen und unendlichen Sinn.

Der weite Sinn der Worte, sagten wir, ist derjenige, durch welchen die Worte der Seele und Gott gleichen.

Dies muß durch ein Beispiel noch gründlicher erhärtet werden.

IV.

Die Sprache Gottes, sagen die Theologen, hat zwei Sinne, den buchstäblichen — literalen — und den geistigen — spiritualen — Sinn, den unmittelbar gegebenen Sinn — sensus obvius — und den verborgenen Sinn, den gemeinen Sinn und den erhabenen Sinn. Diese zwei Sinne finden sich mehr oder weniger in jeder wahren Sprache wieder, indem jedes Wort eine Art Incarnation der Vernunft ist. Will man jedoch das unvergleichliche Muster einer Sprache, die allezeit zwei Sinne mit sich führt, kennen lernen, so muß man das Evangelium öffnen, das Evangelium, welches der heilige Augustin einen anderen Leib Christi nennt, das Evangelium, in welchem, wie ein Theologe sagt,[8]) zwei Evangelien zu unterscheiden sind, eines, das sichtbar, historisch, zeitlich, und das andere, welches geistig, ewig ist: ebenso wie in Christus zwei Naturen, die göttliche und menschliche, sich finden.

So öffne ich denn das Evangelium. Ich nehme ein aus dem Munde des Heilandes hervorgegangenes Wort: „Heüte, „morgen und an dem folgenden Tage muß ich noch wandeln..... „Siehe, ich treibe die Teüfel aus und mache gesund heüte und „morgen, und am dritten Tage werde ich vollenden.“ [9])

Welches ist der absolute und allgemeine Sinn dieser Worte? Und zunächst, was ist ein Tag? Welches ist in Gott die ewige, diesem Worte entsprechende Idee? Ist es eine Dauer von vierundzwanzig Stunden? Ohne Zweifel nein; denn es gibt Welten,

8) Thomassin nach Origenes.

9) Oportet me hodie et cras et sequenti die ambulare... *Luc.*, XIII, 33.

Ecce ejicio daemonia et sanitates perficio hodie et cras, et tertia die consummor. *Ibid.*, 32.

wo diese Dauer verschieden ist. Die vierundzwanzig Stunden sind im Verhältniß zu unserer Erde zu fassen. Das ist der natürliche, enge und irdische Sinn des Wortes. In der Gesammtheit der Schöpfung dagegen ist ein Tag die Periode einer Welt bezüglich ihrer Sonne; er ist die Zeit, welche eine Welt braucht, um ihre ganze Sphäre an ihrer Sonne vorüberzuführen. Aber auch dies ist noch ein relativer Sinn, nicht der absolute Sinn. Es ist ein Sinn, welcher sich auf die Welt der Körper bezieht. Ist etwa eine Erde, welche ihre ganze Oberfläche an ihrer Sonne als ihrer Licht-, Attractions- und Lebensmitte vorüberzuführen sucht, ist sie nicht das Bild eines höheren Geheimnisses, ist sie nicht das Symbol des intelligenten und freien Geistes, der sich ganz und gar der Sonne der Geister zu öffnen bemüht ist? Die sichtbare Sonne verscheücht tagtäglich Kälte und Finsterniß von der ganzen Erdoberfläche. Die unsichtbare Sonne erleüchtet und befruchtet die Geister. Im absoluten Sinne ist ein Tag das ganze und völlige Verhältniß eines Wesens zu seinem Princip, um das Leben zu empfangen.

Was ist sodann jener Wandel von drei Tagen, von dem Christus redet? Welches ist der erhabene Sinn des Wortes wandeln? Heißt wandeln lediglich die bekannte Entfernung in der Dauer eines Herzschlags durchschreiten? Sicherlich nicht; denn auch die Erde wandelt und ebenso die Sonne, und sie durchschreiten unermeßliche Raüme, während unsere Füße einen Schritt thun. Wandeln heißt vorwärtsrücken; aber vorwärtsrücken heißt einem Ziele, der Zukunft, die man verfolgt, entgegengehen. Die Erde sucht bei ihren Umwälzungen den Ort ihrer Ruhe. Ja, eine Umwälzung der Erde, mit anderen Worten ein Tag ist nichts anderes als ein Schritt mehr zum vollen Leben und zur Ruhe hin. Wandelt etwa der Mensch um etwas anderen willen? Für was hat Christus auf dieser Erde gewandelt, wenn nicht für dieses allein? Als Mensch hat Christus gewandelt, um zum vollen Leben zu gelangen, d. h. um die von ihm getragene menschliche Natur zu Gott zu führen, um sie zu Gott zu erheben; um den ganzen Leib des Menschen vor Gott zu führen, um ihn zu heilen — erster Schritt seines Wandels

oder erster Tag —. Er hat gewandelt, um dem menschlichen Geiste das volle Leben zu geben, oder um den menschlichen Geist vor die Sonne Gottes zu führen und daraus Kälte und Finsterniß und jeden bösen Geist zu vertreiben — zweiter Schritt seines Wandels oder zweiter Tag —. Er hat endlich gewandelt, um seinem Herzen, dem Mittelpunkt seiner Seele, das volle Leben zu geben, d. h. um den Menschen ganz und gar in Gott zu vollenden — dritter Schritt seines Wandels oder dritter Tag. Und da das Herz, der Geist und auch das physische Leben des Menschen nur durch das Opfer ganz und gar auf Gott zurückkommen; so ist begreiflich, daß diese Vollendung in einem gewissen Sinne ein Tod und daß der Tod eine Vollendung ist.

Dies, glaube ich, ist vor Gott der hohe, umfassende — grand — Sinn jener drei Wörter Tag, Wandel und Vollendung.

Man wird, ich gebe es zu, diesen Commentar bestreiten. Man wird bezweifeln, daß Christus jenen drei Wörtern diesen weitumfassenden Sinn habe geben wollen; daß der Tag eine Lebensperiode sei im Verhältniß zum Princip des Lebens; daß das Wandeln die Bewegung jedes beliebigen Wesens zu seinem Ziel und Ende hin sei; daß der Tod die Vollendung der Bewegungen, die Ruhe im Ziele und die Sammlung im Lichte und Leben sei. Diejenigen jedoch, welche diesen umfassenden Sinn bestreiten, haben ihn begriffen, eben darum weil sie ihn bestreiten. Ist aber dieser Sinn begreifbar, so existirt er: dies und sonst nichts will ich.

Findet sich dieser Sinn, der möglich, begreifbar ist, in der Natur der Dinge thatsächlich verwirklicht? Dies ist eine andere Frage: es gibt Geister, die es glauben und andere, die es nicht glauben. Es sind genau jene oben unterschiedenen Geistnaturen, die an das Ewige, Unendliche, Göttliche einen oder keinen Glauben haben. Die einen von denselben glauben, die uns verliehene Sprache sei nur die Hülle unseres engen Gedankens, und die anderen glauben, daß sie auch der Bote des ewigen Gedankens Gottes ist. Die einen tödten die Sprache und steinigen

sie wie einen falschen Propheten, sobald sie ihnen ihren umfassenden, ihren göttlichen Sinn zu bieten sucht; die anderen rufen: „Gesegnet sei sie, die da kömmt im Namen Gottes.“ Die einen bleiben unfruchtbar und einsam verschlossen in ihrem oasenlosen Geiste; die anderen nehmen unter der Form der menschlichen Sprache das göttliche Wort in sich auf.

V.

Die Worte haben also zwei Sinne, einen engen, relativen, prosaischen, und einen unermeßlichen, absoluten, poetischen. Und dies aus keinem anderen Grunde, als weil alle Wesen selbst zwei Sinne haben, einen, durch welchen sie sich als das bezeichnen, was sie in ihrem gegenwärtigen Dasein sind, vergänglich, relativ und begrenzt, und einen, durch welchen sie die unwandelbare Idee Gottes bezeichnen, wovon sie die geschöpflichen Ausdrücke, die unvollkommenen Zeichen, die engen Namen sind.

Es ist dieses aber von der allergrößten Wichtigkeit; denn wir sind des Willens, strenge wissenschaftliche Folgerungen daraus zu ziehen, nämlich: daß es eine Poesie in der Logik, eine Logik in der Poesie gibt; daß die wahre Poesie geistestüchtig — savante —, vernünftig und daß sie nichts anderes ist, als die richtige Anwendung des einen von den zwei Vernunftverfahren, des Hauptverfahrens. Diese ganze große Seite des menschlichen Gedankens, die höchste, edelste, fruchtbarste, heilsamste; jene Seite, welche verjüngt, belebt, verschönert; welche die Völker, die Jahrhunderte, die Gesittungen zu neüem Leben erhebt; welche die Wissenschaft zu Schöpfungen drängt, während sie der Syllogismus nur zu Folgerungen und Anwendungen treibt: diese ganze Hauptseite im Leben des Geistes war aus der Philosophie unserer Zeit als etwas ihr Entgegengesetztes so ziemlich wie verbannt. Die Logik, diese Wissenschaft der Bewegungen des Geistes, vernachlässigte die eine von den zwei Bewegungen, die Hauptbewegung. Dagegen sagen wir und wir

haben es nachgewiesen,[10]) daß die Poesie ein Capitel der Logik bildet und daß sie deren erstes Capitel bildet. Und indem wir so nachweisen, daß diese unermeßliche, allgemeine, nothwendige Thatsache des menschlichen Geistes, die man Poesie heißt, nur die richtige Anwendung des einen von den zwei Vernunftverfahren ist, so wie wir es zu beschreiben und zur Kenntniß zu bringen uns bemühen, geben wir hinwider unseren Behauptungen über diesen Punkt offenbar die Natur des Menschen selbst und die großartigste Seite seines Gedankens zur Unterlage.

Poesie nennt man den Schwung des Gedankens, der alle Dinge, die er betrachtet, im Schönen, im Großen sieht und die Sprache in ihrem weiten Sinne und ihrer schönen Bedeütung nimmt. Nun ist Gott allein schön und das Schöne ist die Aehnlichkeit mit Gott. Eine andere Definition des Schönen gibt es nicht. In den Worten, in den Dingen ist nichts schön, außer der Punkt, durch welchen Worte oder Dinge Gott, seiner Kraft, seinem Lichte, seiner Güte, seiner Seligkeit und unserer unendlichen Sehnsucht nach Licht, Liebe und Glückseligkeit ähnlich sind. Die Poesie ist der Aufschwung des Geistes und der Seele zu dieser Schönheit. Sie ist die Seele, welche ihre Flügel ansetzt, um sich, ausgehend von jedem Geschöpfe, von der Erde zum Himmel und bis zu Gott selbst aufzuschwingen. Die ewige Poesie, zu welcher der Mensch bestimmt ist, besteht nach den Worten des heiligen Augustin darin, daß im ewigen Leben jeder Bewohner des Himmels Gott nicht bloß an sich, sondern auch in jedem seiner Brüder und in allen geschaffenen Wesen, Geistern wie Körpern, aus denen die künftige Welt gebildet ist, schauen wird. Da wird dann die ewige Poesie und die ewige Liebe walten. Und warum sieht man nicht, daß auch hienieden, selbst in diesem Leben, die Liebe so gut wie die Wissenschaft darin besteht, in einem Geschöpfe nicht seine wirklich vorhandene, sondern seine mögliche Schönheit, seine mögliche Aehnlichkeit mit

---

10) Man sehe unsere Erkenntniß Gottes und unsere Logik, insbesondere das letzte Capitel des V. Buches, Cap. III, Nr. V.

Gott zu schauen? Die Poesie der Liebe versteht es, mitten durch eine Gestalt und eine Seele die Idee Gottes zu schauen, welcher alles dies entsprechen muß; und die Liebe ist nur blind, die Liebe wird nur darum vom Geschöpfe betrogen, weil sie nicht zu jener Stufe der Aehnlichkeit mit Gott gelangt, welche die Stufe der Herrlichkeit war, zu der sie Gott berief. Bei den so edlen Geschöpfen, welche ihrem Ziele in Gott zuwandeln, ist die ihnen von einer Seele eingehauchte Liebe nicht mehr blind: sie ist allein hellsehend.

Die Kunst so gut wie die Wissenschaft, die Poesie und Metaphysik, die Beredsamkeit und selbst die Schönheit des Lebens, d. h. mit einem Worte das große und Hauptverfahren des menschlichen Geistes und Lebens besteht demnach darin, daß man durch den Gedanken oder das Leben, durch die Sprache, durch die Töne, durch die Formen die mögliche Aehnlichkeit der Dinge mit Gott finde, sie nachweise.

Endlich, um den Faden unseres Gedankens wieder aufzugreifen, will dies sagen, daß jedem Dinge ein Ideal in Gott zur Seite geht, wie alle wahren Philosophen es wissen, und daß eben darum jedem die Dinge benennenden Worte ein doppelter Sinn entspricht: ein enger Sinn, der das begrenzte Wesen zufolge der äußerlichen Wahrnehmung bezeichnet, und einen weiten Sinn, einen unermeßlichen Sinn, der irgend welchem Schauen oder Ahnen des unsichtbaren und göttlichen Vorbildes entspricht. Die Sprache hat diese zwei Sinne, wie es Humboldt, meines Wissens der Erste, wissenschaftlich festgestellt hat: „Der „Geist kann sich," wie er sagt, „dem einen oder dem anderen von „diesen zwei Sinnen hingeben, und der Styl des Schriftstellers, „die Wirkung des Redners können die Geister bestimmen, die „Sprache in dem einen oder dem anderen Sinne zu fassen." Nun gibt es Geister, die den weiten Sinn im Ernste nehmen, und andere, welche sich davon auf einen Augenblick anziehen lassen oder die sogar darin nichts Anziehendes finden. In gleicher Weise gibt es Völker oder Jahrhunderte, welche ihre Sprache in der einen oder anderen Richtung modificiren. Der Fall besteht darin, daß den Wörtern der weite Sinn genommen wird.

VI.

Wie von selbst einleüchtet, ist alles dies in der Philosophie ebenso neü als grundwichtig.[11]) Man muß sich daher Mühe geben, es auf möglichst unerschütterliche Gründe zu stellen.

---

11) Der heilige Anselm hat diese Wahrheiten im LXV. Capitel seines Monologium angedeütet; es ist dieses Capitel zu interessant, als daß es hier nicht beigesetzt werden sollte. Anselm erörtert die Frage: „Quomodo de ineffabili re disputatum sit?“ Sed rursum, si ita se ratio ineffabilitatis illius habet, imo quia sic est: quomodo stabit quidquid de illa secundum Patris, et Filii, et Spiritus procedentis habitudinem disputatum est? Nam si vera illud ratione explicitum est, qualiter est illa ineffabilis? Aut si ineffabilis est, quomodo est ita, sicut disputatum est? An quodantenus de illa potuit explicari: et ideo nihil prohibet esse verum quod disputatum est. Sed quia penitus non potuit comprehendi, idcirco est ineffabilis. Sed ad illud quid responderi poterit, quod jam supra in hac ipsa disputatione constitit; quia sic est summa essentia supra et extra omnem aliam naturam, ut si quando de illa dicitur aliquid verbis, quae communia sunt aliis naturis, sensus nullatenus sit communis? Quem enim sensum in omnibus his verbis, quae cogitavi, intellexi nisi communem et usitatum? Si ergo usitatus sensus verborum alienus est ab illa; quidquid ratiocinatus sum, non pertinet ad illam. Quomodo igitur verum est inventum esse aliquid de summa essentia; si quod est inventum, longe diversum est ab illa? Quid ergo? An quodammodo inventum est aliquid de incomprehensibili re; et quodammodo nihil perspectum est de ea? Saepe namque multa dicimus, quae proprie sicut sunt non exprimimus; sed per aliud significamus id quod proprie aut nolumus, aut non possumus depromere, ut cum per aenigmata loquimur. Et saepe videmus aliquid, non proprie quemadmodum res ipsa est; sed per aliquam similitudinem aut imaginem, ut cum vultum alicujus consideramus in speculo. Sic quippe unam eamdemque rem dicimus et non dicimus; videmus et non videmus: dicimus et videmus per aliud; non dicimus et non videmus per suam proprietatem.

Folgende Erwägung dürfte unseres Erachtens sehr geeignet sein, die Aufmerksamkeit auf diesen Punkt zu richten und die wissenschaftliche Strenge desselben wenigstens ahnen zu lassen.

Wer sollte glauben, daß die Algebra mehr als einen Sinn habe? Jene unempfindliche Sprache der Geometrie, welche in ihren langen Ketten von Gleichungen beständig geometrische Formen und Eigenschaften ausdrückt, hatte bis auf diese jüngste Zeit, wie es schien, nur einen Sinn. Durch diese oder jene Gleichung z. B. wird ein Kreis ausgedrückt; sie ist gleichsam dessen Name oder vielmehr dessen Definition. Man begreift dies: eine Gleichung ist ein Satz, [12]) und ein Satz kann definiren. Durch diese oder jene Gleichung wird z. B. eine gerade Linie ausgedrückt und definirt; durch diese oder jene andere ein Kreis definirt. Alle Eigenschaften des Kreises und der geraden Linie sind in diesen Gleichungen enthalten. Alle algebraischen Um-

Hac itaque ratione nihil prohibet et verum esse quod disputatum est hactenus de summa natura; et ipsam tamen nihilominus ineffabilem persistere: si nequaquam illa putetur per essentiae suae proprietatem expressa, sed utcunque per aliud designata. Nam, quaecunque nomina de illa natura dici posse videntur, non tam mihi eam obstendunt per proprietatem quam per aliquam innuunt similitudinem. Etenim cum earumdem vocum significationes cogito, familiarius concipio mente quod in rebus factis conspicio, quam id quod omnem humanum intellectum transcendere intelligo: nam valde minus aliquid, imo longe aliud in mente mea sua significatione constituunt, quam sit illud ad quod intelligendum per hanc tenuem significationem mens ipsa mea conatur proficere. Nam, nec nomen sapientiae mihi sufficit ostendere illud, per quod omnia facta sunt de nihilo, et servantur a nihilo; nec nomen essentiae mihi valet exprimere illud, quod per singularem altitudinem longe est supra omnia, et per naturalem proprietatem valde est extra omnia. Sic ergo illa natura et ineffabilis est; quia per verba, sicuti est nullatenus valet intimari: et falsum non est, si quid de illa, ratione docente, per aliud velut in aenigmate potest aestimari.

Anmerk. d. Herausg.

12) $x = y$ ist ein Satz.

wandlungen, denen man sie unterstellt, werden geometrische Wahrheiten und Eigenschaften des Kreises und der Linie ausdrücken, und die Verbindung dieser zwei Gleichungen wird alle geometrischen Eigenschaften der Linie und des Kreises in ihren wechselseitigen Verhältnissen herausstellen. Hier bietet sich also, sagt man, eine bestimmte, klare, strenge Sprache, die niemals taüscht, wo nie ein Buchstabe, nie ein Punkt vorkömmt, der nicht seine bestimmte geometrische Bedeütung hätte. Hier gibt es nichts Unbestimmtes, wird man sagen, wie in den Unbestimmtheiten der Worte; hier gibt es nur e i n e n möglichen Sinn.

Das ist ein Irrthum. Die Mathematiker unserer Tage haben gezeigt, daß die Algebra in e i n e m Punkte mit der Musik vergleichbar ist: man kann sie transponiren. Man kann den Ton ändern; man kann den Schlüssel ändern. Während aber die musikalische Transposition immer nur einen und denselben Sinn wiedergibt, bringt die algebraische Transposition eine ganze Reihe von neüen Wahrheiten zum Vorschein, die durch ein sehr einfaches Verhältniß mit den ersten verbunden, übrigens aber in ihrer sichtbaren geometrischen Form ganz und gar verschieden sind. Cartesius hat von den algebraischen Sinnen einen entdeckt und eine gewisse Zahl geometrischer Wahrheiten in algebraischem Ausdruck niedergeschrieben. Man nehme das von ihm Niedergeschriebene, wie es ist, ändere den Schlüssel, und alsbald erlangt man eben dadurch eine ganz andere Reihe übereinstimmender geometrischer Wahrheiten über Curven, die von denen des Cartesius verschieden sind.

Und warum wohl hat die algebraische Sprache als Sprache der Geometrie mehrere Sinne? Weil in der Geometrie wirklich, wie in den übrigen Wissenschaften, jede Ordnung von Wahrheiten anderen Ordnungen von Wahrheiten, die durch sehr einfache Verhältnisse damit verbunden sind, entspricht. Wenn sonach ein algebraischer Text die eine von diesen Ordnungen ausdrückt, so kann er alsbald durch eine einfache, von dem Verhältnisse der Reihen bedingte Transposition die anderen ausdrücken.

Es gibt eine algebraische Transpositionsweise, in welcher jedem P u n k t e der einen von den Reihen eine Linie in der

anderen Reihe entspricht. Ferner gibt es eine, in welcher sich alles Linie für Linie und Punkt für Punkt entspricht.[13]) Jeder Reihe von geometrischen Formen und Wahrheiten, die in einer Gleichung dargestellt werden, entspricht demnach eine andere Reihe von Formen und Wahrheiten Linie für Linie und Punkt für Punkt, und des Weiteren entspricht den beiden ersteren eine dritte Reihe, jeder Linie durch einen Punkt und jedem Punkte durch eine Linie.

Mithin hat die Algebra nicht bloß einen und nicht bloß zwei, sondern mindestens drei Sinne, gleichwie mit jedem musikalischen Tone mehrere, namentlich aber zwei harmonische Töne zusammenstimmen, und gleichwie die volle und wahre Sprache mehr als einen und selbst mehr als zwei Sinne hat, weil sie, abgesehen von ihrem weiten Sinn in Gott, einen in der Welt der Körper und einen in der Welt der Geister haben muß.

Das unvergleichlich umfassendste, wahrste Wort, das je an das Ohr des Menschen schlug, ist das Evangelium. Verfolge dessen buchstäblichen Sinn und du hast eine Reihe von Wahrheiten. Transponire, ändere den Schlüssel: anstatt das Evan-

13) Nimmt man x und y nicht, wie in dem Satze des Cartesius, als gewöhnliche Coordinaten, sondern läßt man x und y das Umgekehrte von den Segmenten bedeüten, welche die Tangente mit den Axen bildet, so erhält man eine zweite Reihe von geometrischen Figuren und Eigenschaften, welche man die mit den ersten correlativen nennt und die ihnen Linie für Punkt und Punkt für Linie entsprechen.

Würde man setzen $$x = \frac{a x' + b y' + c}{\alpha x' + \beta y' + \gamma}$$

und $$y = \frac{d x' + e y' + f}{\alpha x' + \beta y' + \gamma}$$

so erhielte man eine dritte Reihe von Figuren und Eigenschaften, die der ersten Linie für Linie und Punkt für Punkt entspricht, und die man homographisch nennt. Man sehe den Aperçu historique und den Mémoire de Géométrie und den Traité de Géométrie von Chasles; Werke, die für die Philosophie der Wissenschaften großen Werth haben.

gelium in der Welt der Körper zu verfolgen, beziehe alles auf die Seelen und die Welt der Geister: du erhältst eine andere Reihe, von welcher die erste nur die Figur und Hülle war und die du oft Punkt für Punkt zusammenstimmen sehen wirst. Beziehe auf die Seele, was von Jerusalem gesagt ist, nimm an, daß Jerusalem die Seele bedeüte, und verfolge alle Consequenzen dieser vorgenommenen Schlüsseländerung. Beziehe auf die allgemeine Geschichte, was von einem einzelnen Menschen gesagt ist, indem du annimmst, ein solches Individuum, z. B. Lazarus, stelle die Menschheit vor; du wirst andere Uebereinstimmungen gewahren, deren Fruchtbarkeit dir, ungeachtet deiner schwachen Einsicht, oft einleüchten wird. [14]) Steige endlich zuhöchst auf: trage alles auf Gott über, erblicke in allem diesem das Leben Gottes, sei es in ihm selbst, sei es im Verhältniß zur allgemeinen Schöpfung, und du hast den Schlüssel zu einem höchsten Sinne, um den herum alle übrigen spielen.

Woher kömmt die Wahrheit, die Möglichkeit jener beständigen Operation des Denkens, der **Metapher**? Sie kömmt eben davon her, daß die Transposition in der articulirten Sprache gleichwie in der Algebra möglich ist.

---

14) Die heiligen Schriften bieten solche Wörter in großer Zahl; man denke an: Lumen, lux, tenebrae, vita, mors, caro, fornicatio, templum etc. etc. Bemerk. d. Herausg.

Drittes Capitel.

Die drei Sprachengruppen.

I.

Ist nun dem also, ist es wahr, daß die verschiedenen Ordnungen der Dinge und Wahrheiten, daß Gott, die Natur, die Menschheit, die Geister, die Körper, das Individuum, das menschliche Geschlecht, in Correlation miteinander stehen, weil Gott alles in Gemäßheit mit seinen Ideen und den ewigen Gesetzen, d. h. in Gemäßheit mit sich selbst geschaffen hat; ist es wahr, daß das Wort, als Ausdruck der Wahrheit, als Name der Gegenstände, gleichwie auch die algebraische Sprache, mehrere Ordnungen von Wahrheiten zumal ausdrücken kann, oder daß es wenigstens gleich einer Note, die ihre harmonischen Töne in sich birgt, neben seinem directen und vorherrschenden Sinne noch andere harmonische Sinne einschließen kann; ist es wahr, daß von diesen zwei Hauptsinnen des Wortes der eine jener ist, welcher die Dinge so bezeichnet, wie sie uns erscheinen, und der andere jener, welcher die Dinge in ihrem Urbilde in Gott bezeichnet; ist es wahr, daß es zweierlei Geistnaturen gibt, von denen man die einen die prosaischen, die anderen die poetischen nennen kann; von denen die einen den Worten nur einen einzigen Sinn, den niedrigsten, jenen Sinn zutheilen, den sie selber machen, und von denen die anderen den Worten zwei Sinne einraümen, insbesondere den erhabenen Sinn, so wie dieser aus

der Natur der Dinge und aus ihrer ewigen Wesenheit in Gott resultirt; ist es wahr, daß es Völker oder Jahrhunderte gibt, die diese verschiedenen Wege einschlagen: so folgt daraus, daß sich in der Geschichte der menschlichen Sprache, in der verschiedenen Natur der Sprachen, die sich in den Erdkreis theilen, von diesem großen Unterschiede nothwendig Spuren finden müssen.

Daß sich dieses also verhalte, wollen wir nachzuweisen versuchen. Weil aber die zu vergleichenden Sprachen weder uns noch den meisten unserer Leser bekannt sind, so können wir hier nur die Ansicht sachverständiger Richter adoptiren. Was uns angeht, so finden wir dabei wenigstens den Vortheil, daß wir weniger der Gefahr ausgesetzt sein werden, uns in diesem Punkte dem Systemgeiste wirklich oder dem Anschein nach hinzugeben.

Wilhelm von Humboldt ist auch hier unser Führer. [1]) Oeffnen wir die herrliche Schrift dieses Altmeisters „über die „Verschiedenheit des menschlichen Sprachbaues". [2]) Commentiren wir sie durch den Brief an Abel Rémusat, den der letztere selbst veröffentlicht, mit Anmerkungen erlaütert und discutirt hat. [3])

---

1) Der Leser möge uns erlauben, hier eine Bemerkung anzuführen, die wir unmittelbar nach einer mit Burnouf über diesen Punkt gepflogenen Unterredung niedergeschrieben. Es war am 29. November 1851. Die Bemerkung lautet: „Burnouf, mit dem ich mich im Institut eben „unterhalten, bewundert Humboldt als Philologen nicht minder, als ich „selbst. »Bei ihm,« sagt er, »tritt eine Tiefe, eine Feinheit, eine „»Durchdringung, ein Sinn für das philologisch Wahre zu Tage und „»alles dies in einem Grade, daß man es noch nicht hat erreichen „»können. Seine Behauptungen erwahren sich von Tag zu Tag durch „»neüe Thatsachen. Er ist wie Newton, dessen apriorische Säße „»durch die Erfahrung bestätigt wurden; oder wie Laplace, dessen schöne „»wissenschaftliche Prosa durch den Calcul sich bewährte. Er ist von „»allen Philologen ohne Vergleich der gewaltigste. Was mich anlangt, „»ich bin sein Schüler ....«" Das Weitere werden wir am passenden Orte anführen.

2) Ueber die Verschiedenheit des menschlichen Sprachbaues. Berlin, 1836.

3) Lettre à M. Abel Rémusat *sur la nature des formes grammaticales.* Paris, 1827 (Dondey-Dupré).

Fügen wir Silvestre de Sacy's Notiz über diesen Brief hinzu und sein Urtheil über die Controverse, welche sich zwischen den zwei gelehrten Correspondenten entspann.[4]) Wir werden alsdann den Gedanken des tiefsinnigsten Philologen haben, discutirt von sehr competenten Fachgelehrten.

Folgendes ist dieser Gedanke, soweit ein sehr ernstes Studium uns denselben zu erfassen verstattet.

Humboldt unterscheidet vorzugsweise drei große Formen der menschlichen Sprache: die chinesische Form, die semitische Form — das Hebräische, Arabische —, die Sanskritform und ihre Abarten, nämlich die indo-eüropäischen Formen — das Sanskrit, Zend, das Griechische, Deütsche, Lateinische und alle unsere neüeüropäischen Sprachen. Ihm zufolge ist die letzte von diesen drei Formen die vollkommenste; die chinesische Form ist die weniger vollkommene, und die semitische Form nimmt den zweiten Rang ein. Es läßt sich diese Ordnung relativer Vollkommenheit bestreiten. Was sich aber nicht bestreiten läßt, ist, daß diese drei großen Systeme unter dem Gesichtspunkte, den der Auctor im Auge hat, sich wirklich so classificiren. Humboldt betrachtet die Sprachen unter dem Gesichtspunkt der Fülle und Entwicklung der grammatischen Formen. Bezeichnen wir der Kürze halber die drei Gruppen mit dem Namen der drei vorherrschenden Sprachen, mit Chinesisch, Hebräisch, Sanskrit, und sagen wir mit Humboldt und der gesammten Sprachwissenschaft, daß die grammatischen Formen im Chinesischen fast Null, im Hebräischen hinreichend entwickelt, im Sanskrit ins Äußerste entwickelt sind.

Was sind die grammatischen Formen und wem entsprechen sie in der Natur der Dinge und im menschlichen Geiste?

Die grammatischen Formen drücken die natürlichen Kategorien der Dinge aus oder müssen sie ausdrücken. Es gibt Substanzen; diese Substanzen haben Qualitäten; diese Substanzen

---

4) *Notice sur l'ouvrage intitulé:* Lettre à Abel Rémusat, par G. de Humboldt, extrait du Journal des savants. Février et Mars 1828.

können thätig oder leidend sein und verschiedenen Relationen unterstellt werden. Die grammatischen Formen drücken diese natürlichen Kategorien durch Wörter oder durch Worttheile oder endlich durch die Flexion der Wörter aus. Sie drücken durch die Form selber aus, daß dieses oder jenes Wort eine Substanz darstelle, dieses oder jenes andere eine Qualität, eine Action, eine Passion, irgend welche Relation.

Aber, sagt Humboldt immer und auch in seinem Briefe wieder, es gibt zwei Behandlungsarten der Sprache; man kann die Sprache entweder lediglich als darstellendes Zeichen des Gedankens nehmen oder sie zu gleicher Zeit als Ausdruck der Natur der Dinge betrachten. „Die Nationen können bei der „Sprachbildung zwei absolut verschiedene Wege einschlagen: sich „entweder streng an die Beziehung der Gedanken, so weit sie „Gedanken sind, halten, von der Sprache nur den klaren und „bestimmten Ausdruck dieser Gedanken fordern .... oder die „Sprache als eine ideale, mit der wirklichen Welt analoge Welt „cultiviren." [5]) Im ersteren Falle haben der Sprechende und der Hörende die grammatischen Formen im Geiste hinzuzudenken. Im zweiten, d. h. wenn der Geist die Analogie der Wörter mit den natürlichen Kategorien der Dinge lebhaft erfaßt und das Gefühl dieser Analogie im Geiste sehr weit um sich greift, drücken diese lebendig erfaßten Beziehungen sich mit Nothwendigkeit aus und leiben sich in die Laute und in die Form der Wörter ein.

Man sieht schon so ziemlich, woher die Neigung einer Nation komme, die grammatischen Formen in ihrer Sprache auszulassen oder zu vervielfältigen. Sie hängt davon ab, daß entweder der Geist durch die Sprache bloß seinen eigenen und jeweiligen Gedanken auszudrücken strebt, oder daß er überdies in seiner Sprache die wirkliche und die ideale Welt sucht.

Weil es Substanzen, Qualitäten, Wirkungen gibt, so muß es nothwendig in jeder Sprache auch Wörter von substantiver,

5) *Lettre à Abel Rémusat*, p. 12.

qualificativer und verbaler Bedeütung geben;[6]) ja noch mehr, es gibt Wörter, die solche Objecte nicht sichtbar darstellen und die je nach dem Gesichtspunkte, unter welchem man sie ins Auge faßt, zu verschiedenen Kategorien verwendet werden können.[7]) Man kennt aber zwei Arten, diese letzteren zu behandeln, und gerade dadurch unterscheiden sich die Sprachen.[8]) Entweder faßt man sie alle in bestimmten Kategorien, macht daraus wirklich Substantiva, Verba oder Adjectiva; oder man läßt sie ungestaltet und je nach dem Bedürfniß des Sprechenden von der einen Kategorie in die andere übergehen. Was geschieht aber in diesem Falle? Der Abgang der grammatischen Formen bei dieser zahlreichen Gattung von Wörtern wirkt auch auf diejenigen Wörter zurück, denen ihre Bedeütung eine bestimmte Kategorie unverkennbar zuweis't, und in Folge der Gewohnheit und Neigung, die Formen zu unterlassen, haben dann auch diese keinen grammatischen Werth mehr, sie sind nicht mehr Verbum oder Substantivum, sondern schlechterdings und je nach dem Bedürfniß Ausdrücke von verbalen oder substantiven Ideen; und sie sind nicht immer in der durch ihre Bedeütung angezeigten Kategorie grammatisch angewendet.[9])

Daraus folgt, daß es nur so viele entwickelte und bestimmte grammatische Formen gibt, als eine Sprache ihren sämmtlichen Wörtern deren geben will, und selbstverständlich gibt eine Sprache ihren sämmtlichen Wörtern solche grammatische Formen nur dadurch, daß sie dieselben alle als analog mit der wirklichen Welt annimmt, wo Substanzen, Wirkungen und Qualitäten thatsächlich vorkommen.

Demnach entstehen die grammatischen Formen daraus, daß eine Nation die Sprache als eine mit der wirklichen Welt analoge Welt zu betrachten und in jedem Worte ein individuelles Wesen

---

6) *Lettre à Abel Rémusat*, p. 6.

7) *Ibid.*, p. 7.

8) *Ibid.*, p. 7.

9) *Ibid.*, p. 7.

zu erblicken bestrebt ist; und dann tritt jene dichterische Kraft in einem entstehenden Idiom wirklich gestaltend auf. Uebrigens ist die Sprache im Allgemeinen eine fortwährende Prosopopoie. In jeder Phrase wird ein ideales Wesen — das Wort, welches den Gegenstand des Satzes bildet — gleich einem lebenden Wesen in Thätigkeit gesetzt.[10]) Die Unterscheidung der Gattung der Wörter, diese den classischen Sprachen eigene, von den meisten anderen Idiomen aber vernachlässigte Unterscheidung bietet ein schlagendes Beispiel dieser Personification der Wörter. Sie gehört vollständig in das dichterische Gebiet der Sprache.[11]) Es ist das keine Arbeit der Reflexion; sondern sobald die thätige Einbildungskraft eines jungen Volkes alle Worte belebt, die Sprache vollständig mit der wirklichen Welt assimilirt, deren Prosopopoie vollendet, alsdann müssen die Worte Gattungen haben, gerade so wie die lebenden Wesen einem Geschlechte angehören.

Das also sind, gemäß der gewichtigen Auctorität, der wir folgen, die zwei Arten der Sprachbehandlung; die eine ist abstract und die andere concret, die eine prosaisch und die andere poetisch; die eine personificirt die Wörter nicht, die andere personificirt sie; die eine nimmt die Sprache als Zeichen dessen, was man sagen will, die andere nimmt sie als Ausdruck dessen, was ist; die eine sieht in dem Worte immer nur den ersten nächstgelegenen Sinn, die andere will darin die Aehnlichkeit mit der vollen ungetheilten Seele, mit der Natur der Dinge und mit Gott selbst erblicken. Man sieht sonach die zwei Hauptrichtungen des menschlichen Gedankens unverkennbar in die Sprachen eingeleibt.

Folgen wir diesen in der Philologie feststehenden Wahrheiten. Betrachten wir die drei Sprachengruppen, das Chinesische, das Sanskrit und das Semitische.

---

10) *Lettre à Abel Rémusat*, p. 11.

11) *Ibid.*, p. 12.

II.

Und vor allem, siehe da eine von den grammatischen Formen entblößte Sprache, in welcher die hörbare — explicite — Grammatik mit der hinzugedachten Grammatik in einem kaum merklichen Verhältniß steht; [12]) in welcher folglich die Sprache in ihrer äußeren Form keine Welt ist, die der wirklichen Welt gleicht, die Substanzen, Wesen, actions- und passionsfähige Personen umschließt; eine Sprache, in welcher der Nerv der Rede, das Verbum, in das Wort nicht eingeleibt ist; da ist kein Wort Verbum oder wenigstens ist keines für sich selbst mehr Verbum als Substantivum, als Adjectivum und selbst als Partikel; das Verbum ist in der Regel hinzugedacht und ohne Ausdruck in der Phrase, wie in der Sprache der Kinder, die noch nicht begreifen. Siehe da eine Sprache, in welcher das Verbum sein, das wesentliche Lebenselement der Sprache, welches allein den Satz als eine objective und subsistirende Wahrheit hinstellt, weder seine Kraft noch seine volle Function hat. Siehe da, was noch seltsamer ist, eine Sprache, in welcher man sehr oft kaum das Bedürfniß fühlt, das Verbum hinzuzudenken, [13]) weil man dann die Sprache als eine einfache algebraische Gleichung, d. h. als den abstracten Ausspruch der Uebereinstimmung oder Nichtübereinstimmung des Subjects mit dem Prädicat, sei es, daß dieses existire oder nicht, betrachten kann. Siehe da eine Sprache, in welcher die kaum gebildete Einheit des Satzes nur sehr kurze, dem Sprechen der Kinder ähnliche Phrasen verstattet; wo folglich jene weite Biegsamkeit des Gedankens ohne möglichen Ausdruck bleibt, [14]) die Biegsamkeit des Gedankens, der in Bewegung gesetzt und von den feinen, aus der ganzen Seele

12) *Lettre à Abel Rémusat*, p. 42.

13) *Ibid.*, p. 19.

14) *Ibid.*, p. 66.

und dem Einklang aller Fähigkeiten stammenden Nüancen übervoll ist; eine Sprache, in welcher der ursprüngliche Wortausdruck überall nur auf Hindernisse stößt; in welcher die Zahl der fertigen, unveränderlichen, abgenützten und matten Phrasen maßlos vorherrscht; in welcher sonach der übrige Theil der Sprache ein Luxusgegenstand ist, den das Volk nicht anrührt und den es den Gebildeten überläßt; eine Sprache, in welcher der kleinste, nicht wiederholt gesprochene Satz eine beträchtliche, Bewegung und Gefühl lähmende Anstrengung des Nachdenkens erfordert, um verstanden zu werden; [15]) eine Sprache, welche dem Geiste eine fortwährende Arbeit des Nachsinnens auflegt, [16]) ihn aber nicht den Dingen zuwendet, sondern die Thätigkeit des abstracten Gedankens auf Kosten alles dessen unterhält, was dem Ausdruck desselben Abwechselung und Verschönerung geben könnte; [17]) eine Sprache, deren seltene, trockene und dürre, eintönige, fast sämmtlich einsylbige Wörter wie Hammerschläge auf das Ohr fallen. Siehe da, sage ich, eine also gestaltete Sprache: ihr gegenüber entsteht die Frage: Was kann ihr oder wem kann sie im Geiste des sie redenden Menschenstammes entsprechen, und welchen geistigen Zustand supponirt oder provocirt sie?

Humboldt bemerkt an so manchen Stellen, daß das mit Kraft und Klarheit Erfaßte sich nothwendig in den Worten ausspreche und daß das in den Worten nicht Ausgedrückte auf

---

15) In der That, sagt Abel Rémusat, ist die den Chinesen von zartester Kindheit an eigene Sprachgewohnheit vonnöthen, um sie vor Zweideütigkeiten und Amphibologien zu schützen. Sie sind aber auch denselben im Gespräche oft ausgesetzt. Auch ist es bei ihnen nicht gegen die Sitte, den Sprechenden zu unterbrechen, um ihn zur Erklärung der Ausdrücke, die man unrecht auszulegen befürchtet, aufzufordern. Dies geschieht, ohne daß die Höflichkeit verletzt würde, und der Unterbrochene erwidert ohne Aerger und fügt dem zweideütigen Ausdruck ein synonymes oder ein entgegengesetztes oder ein Wort bei, das einiger Maßen mit demselben in Beziehung steht. *Essai sur la langue et litt. des Chinois*, p. 56.

16) *Lettre à Abel Rémusat*, p. 64.

17) *Ibid.*, p. 68.

den Geist nothwendig einen geringeren Eindruck mache und eine entsprechende Lücke in der geistigen Entwicklung andeüte und hervorrufe. Er bemerkt: „Je mehr die Idee personificirt und „den sämmtlichen Fähigkeiten des Menschen unter ihren verschie- „denen Gesichtspunkten dargestellt wird, desto mehr bewegt, be- „thätigt und inspirirt sie die Seele; ingleichen je mehr in der „Seele Leben und Bewegung ist, je mehr sich alle ihre Fähig- „keiten in ihrer Thätigkeit einigen und sammeln, desto mehr sucht „sie auch ihre Ideen zu personificiren oder zu individualisiren, „indem sie dieselben aus der Abstraction herauszieht.“ [18])

Wenn dem also ist, so geht daraus hervor, daß die geistige Tendenz des Stammes, dessen Sprache wir beschrieben, im Allgemeinen darin besteht, sich in den abstracten und isolirten, poesie- und gemüthlosen Gedanken zu verschließen; nicht die ganze Seele in die Sprache übergehen zu lassen; nur ein kaltes Licht und keine Wärme in die Sprache zu legen und darin zu finden; sie nur als Zeichen eines reflectirten Gedankens und nicht als Ausdruck der Seele in ihren ungetheilten Kräften zu nehmen und zu geben; die Sprache niemals dichterisch zu gebrauchen oder sie zu personificiren, niemals ihre Aehnlichkeit mit der Seele und noch weniger ihre Aehnlichkeit mit Gott aufzusuchen; sie nur als Bezeichnung des jeweiligen Gedankens und nicht als Ausdruck der Natur der Dinge zu betrachten; sie nicht lebendig und umfassender als den Verstand zu wissen; sie folglich immer im engen, abgegrenzten Sinne, niemals im erhabenen, unermeßlichen und über den klaren Gedanken weit hinausgehenden Sinne zu nehmen; davon gewisser Maßen nur den Stoff und den greifbaren Umkreis, nicht aber das subtile Leben und den unmeßbaren Lichtschimmer zu erfassen. Wenn es demnach, wie Humboldt allenthalben lehrt, unmöglich ist, daß die Bildung der verschiedenen Sprachen für etwas anderes als für eine Empfänglichkeit des menschlichen Gemüthes unter dem Einflusse der göttlichen und schöpferischen Kraft, die ihm mehr ein-

18) *Lettre à Abel Rémusat*, p. 67.

gibt, als der Verstand weiß, angesehen werde; wenn es wahr ist, daß der Mensch seine Sprache nicht schafft, sondern vielmehr mit Ueberraschung und Freüde die unerwarteten, in ihn ohne eigene Zuthat gekommenen Entwicklungen in sich selbst entdeckt; wenn es wahr ist, daß die großen Verschiedenheiten der Sprachen hauptsächlich von den mehr oder minder engen Schranken herrühren, welche jede Geistnatur oder jeder Menschenstamm der vollen Entwicklung und den unverkürzten Einwirkungen des inspirirenden Logos setzt; wenn alles dies wahr ist, so muß man jenen obigen Menschenstamm als einen solchen betrachten, der „dem schöpferischen Geiste der Sprachen“ große Fesseln angelegt und enge Schranken gezogen hat; als einen solchen, der sich ihm nicht mit seiner ganzen Seele noch mit der Gesammtheit seiner Kräfte hingegeben hat; als einen solchen, der ihm nur die klare Oberfläche des Geistes und nicht seine Tiefe dargeboten hat; als einen solchen, der nicht ihn selbst, sondern lediglich seine Gabe gefühlt oder betrachtet hat; als einen solchen, der sich des engsten Theiles der Gabe zu schnell bemächtigt und ihn alsbald im Kopfe isolirt hat, ohne ihm seine Verzweigungen in der ganzen Seele, im Herzen und in Gott zu verstatten.

Umgekehrt hat der Geist, unter dem Joche einer also gestalteten Sprache, es immer nur zu einem abstracten Gedanken, zum engen Sinn der Worte gebracht; er nimmt die Worte nicht in der Weise, daß sie die Dinge in ihrer begrenzten Form und in ihrem Ideal in Gott zumal bezeichnen; seine Sprache drängt ihn nicht aufwärts, sie weckt ihn nicht auf, daß er seine Flügel entfalte und von den sichtbaren Dingen zu den ewigen Ideen, von der Natur zu Gott sich erhebe. Eine solche Sprache wird also den Geist des sie redenden Stammes nicht zum Ideal hinziehen; sie wird ihn nicht unablässig zum Fortschritt und zur Vollkommenheit anspornen; sie wird ihm nie Gott ins Herz zurückrufen; sie wird die Sprache des stationärsten unter den civilisirten Völkern, die Sprache des einzigen Volkes sein, das, wenigstens bei seinen Gebildeten, den ruhigen und überlieferten Besitz seines Atheismus auf dreitausend Jahre berechnet. Sie wird die Sprache jener alten und allgemeinen chinesischen Philo-

sophie sein, die rein empirisch und ganz materialistisch ist, welcher die Idee der göttlichen Persönlichkeit gänzlich mangelt, welche die erste Ursache als das große Leere, ohne Seele, ohne Leben, ohne Rathschluß, ohne Intelligenz betrachtet; welche lehrt, daß die Welt durch Zufall entstanden sei, daß das Schicksal alles in ihr regele und daß die Menschen nach ihrem Tode in das Nichts des ersten Princips zurückkehren; daß der Himmel nicht sehe, nicht höre, nicht liebe und nicht hasse, sondern daß er diese Verrichtungen durch die Vermittelung der Menschen vollziehe. [19])

Von dieser Art ist die chinesische Sprache; von dieser Art ist ihr psychologischer Ursprung und ihr Einfluß auf den Geist der sie redenden Menschen; und es ist eine Bemerkung von besonderer Wichtigkeit, daß es sich hier nicht um eine barbarische, sondern um eine vollkommen ausgebildete, in der Entwicklung und Anwendung ihres Princips vollkommen consequente Sprache handelt; um eine Sprache, welche den reflexen und strengen Gedanken in einem beachtenswerthen Grade hervorruft; welche ihre Wörter wie algebraische Zeichen behandelt und ihre Sätze wie Gleichungen; welche eben dadurch, daß sie die Farben, Nüancen, die Symmetrie der Formen und die Harmonie der den ausgesprochenen Ideen und den Bewegungen der Seele analogen Laute unterdrückt, sich in einem hohen Grade von den Banden und Taüschungen der Sprache befreit, und dadurch, daß sie einem allen Sprachen gemeinsamen Vortheile entsagt, einen anderen in keiner anderen Sprache so üppig vorhandenen Vortheil erlangt, [20]) den Vortheil nämlich, daß sie sich als die höchst kalt rationalistische Form darbietet, in die sich der Gedanke des Menschen je eingekleidet hat.

Gehen wir nunmehr zu der Gruppe über, welche Humboldt die Gruppe der classischen Sprachen nennt, zum Sanskrit und den anderen Sprachen gleicher Natur, dem Griechischen, Lateinischen, Deütschen und dem, was sich davon herleitet.

---

19) Man sehe Leibnitz, Bd. IV, S. 108, 133, 136 u. 139.

20) Alle diese Erwägungen sind aus Humboldt geschöpft.

III.

Das Sanskrit ist mit dem Griechischen und Deütschen von allen Sprachen diejenige, welche dem Chinesischen am meisten entgegengesetzt ist. Der chinesische Sprachbau verräth, wie wir eben gesehen haben, eine Unvollkommenheit des Ursprungs, deren psychologisches Princip ein zu schwacher Sprachsinn ist, eine Neigung, die Worte nicht als lebendigen Ausdruck der Dinge, sondern lediglich als Zeichen des abstracten Gedankens zu nehmen. Wir haben in dieser Sprachform einen Seelenzustand wahrgenommen, der nur in sich, nicht in Gott und die Dinge blickt. Wenn der Geist, wie er denn in Kraft jenes nothwendigen Dranges zum ersten Princip hin muß, wenn der Geist jene Abstractionen und Abspiegelungen aushöhlt, so entdeckt er nur das Leere und ergreift nur das Nichts. Wir erkennen also hierin den philosophischen Zustand, welcher der zweiten Stufe in der Erkenntniß des Göttlichen entspricht; der nur die göttlichen Abspiegelungen und die Schatten von dem, was ist, erkennt; ein Zustand, von welchem ausgehend der Geist zwei entgegengesetzte Richtungen einschlagen kann, die der wahren Philosophie und die der Sophistik. In dem einen dieser Fälle schreitet er dem Sein, in dem anderen dem Nichts zu, je nachdem die von der Leerheit der Abspiegelungen betroffene Intelligenz, den Glauben hintansetzend, aus denselben schließen will, daß alles leer und nichtig ist, oder sich lieber auf den natürlichen, von Gott in unsere Herzen gepflanzten Glauben stützt und behauptet, daß die Schatten ein Licht und die Abspiegelungen einen Körper voraussetzen. Das chinesische System, sagen wir, verräth die erstere von diesen zwei Tendenzen. Ist etwa das Sanskrit der Ausdruck der zweiten?

Unserer Ansicht zufolge ist das Sanskrit wirklich der Ausdruck der zweiten Tendenz, aber in einem solchen Uebermaße, daß es alles zerstört. Weit entfernt, von vorne herein dem Nichts zuzuschreiten, geht es vielmehr vom Gefühl der unend=

lichen Wirklichkeit aus; aber was macht es daraus? Es nimmt an, daß die Schatten das Licht und die Abspiegelungen die Körper sind. Es behauptet das Sein, ohne Maß und Ziel. Bei ihm wird alles Sein und Substanz. Es verwirklicht jede Abstraction und vergöttert jede Wirklichkeit. Es treibt jedes Endliche auf das Unendliche hinaus und versteht nicht, daß das wahrgenommene Endliche und das gedachte abstracte Unendliche entweder das sichtbare Bild oder die geistige Abspiegelung des wirklichen Unendlichen sind. Nein, ohne distinguiren zu wollen oder zu wissen, nimmt es an, daß jenes Abstracte das Wirkliche, jenes Endliche das Unendliche ist. Man hat hier also den Pantheismus, der, wie wir wissen, sich sehr leicht in Atheismus und Nihilismus umkehrt, gleichwohl aber an und für sich auf dem entgegengesetzten Ausschreiten beruht.

Verfolgen wir diese Behauptungen in der Analyse der Sanskritsprache. Alsdann wollen wir suchen, ob es nicht ein anderes Sprachsystem gebe, das gemacht scheine, um die drei Dinge: endliche Wirklichkeit, abstracte Erkennbarkeit und lebendiges Unendliche, besser zu unterscheiden.

Während das Chinesische alle grammatischen Formen hinzudenkt, in den Wörtern unterdrückt, der Arbeit des Nachdenkens überläßt, bemüht sich das Sanskrit, die feinsten Nüancen dieser grammatischen Beziehungen in den Laut einzuverleiben. Vergessen wir es nicht, es ist der Lautausdruck dieser Beziehungen durch die Flexion, welcher die Wörter personificirt. Nun ist in Anbetracht der Flexionen das Sanskrit die erste unter den Sprachen; das Princip der Flexion herrscht bei ihm unbehindert und durchdringt die gesammte Sprache in allen ihren Formen. Wenn demnach das Chinesische alle seine Wörter wie ebenso viele Abstractionen behandelt, so macht das Sanskrit aus den seinigen nicht bloß Wesen, sondern Personen. Es sind lebende Wesen, die ihre Gattung, ihr Leben, ihr Geschlecht, ihre Function haben, die thätig sind und leiden, die ihre Actionen, ihre Passionen, ihre sämmtlichen bestimmten Relationen haben. Das Sanskrit personificirt alles.

Mit dem reichsten Alphabet ausgestattet, das bisweilen die Consonanten auf fünffach verschiedene Weise articulirt und allen Vocalen drei Grade von Schärfe und Dehnung verleiht, führt diese Sprache Feinheiten in den Laut ein, welche von den anderen Sprachen nicht gekannt sind. Mit dem Reichthum der grammatischen Formen der Sanskritsprache läßt sich nichts vergleichen, und vermöge dieser Mannigfaltigkeit kann sie alle Feinheiten des Gedankens und alle Eindrücke der Dinge auf die Seele im Laute ausdrücken.

Das Chinesische ist einsylbig. Das Sanskrit ist die vielsylbigste der Sprachen und besitzt ein Compositionsvermögen, das uns unglaublich vorkömmt. Manchmal verschmelzt es ganze Phrasen in ein einziges Wort, nur das Verbum bleibt weg. Zudem ist es von allen Sprachen diejenige, welche es am meisten zur **Worteinheit** bringt. Die Sylben sind in ein derart geschlossenes Ganze verschmolzen, daß die Analyse derselben manchmal große Schwierigkeiten bietet. Das Wort in seiner Gesammtheit ist ein solidarisches Ganze. Die geringste Aenderung an einer der zahlreichen Sylben zieht die Aenderung der übrigen nach sich, so lebendig und fein ist da die Worteinheit. Ueberdies trägt jedes Wort einen Accent, der über das Ganze herrscht und dessen Seele ist.

Das Nämliche, was das Sanskrit für die Einheit und das Leben des Wortes thut, thut es auch für die Phrase. Keine Sprache entwickelt die Phrase mit größerer Ausdehnung, größerer Biegsamkeit. Anstatt der kurzen Sätze mit gerader Construction, die den Geist des Chinesischen ausdrücken, modificirt das Sanskrit seine Constructionen in jedem Sinne, und entfaltet, stark durch die Bestimmtheit seiner grammatischen Formen, die überschwänglichen Verästungen seiner unendlichen Perioden. Unterstützt von einem unvergleichlichen Reichthum an Conjunctionen und relativen Fürwörtern, zieht es in der Phrase Vielheiten von untergeordneten Sätzen in Eins zusammen, gleichwie es in dem Worte die Vielheit der Zusammensetzungssylben in Eins zusammenbaut. Diese Sprache hat eine für jede Bewegung empfängliche Geschmeidigkeit, eine durch nichts zu erschöpfende

Biegsamkeit. Man könnte sie flüssig — fluide — nennen. Alle Bewegungen tragen sich ganz in sie ein, und sie hinwider drückt dieselben ganz aus.

Was jedoch diese Sprache besonders auszeichnet und von ihrer gewaltigen Tendenz, aus dem reinen Gedanken herauszutreten und sich in die Dinge zu ergießen, den Beweis liefert, ist die Art und Weise, wie sie ihr Verbum behandelt.

„Der Gedanke, wenn man sich so sinnlich ausdrücken könnte, „verläßt durch das Verbum seine innere Wohnstätte und tritt „in die Wirklichkeit über." [21])

---

21) Humboldt: Ueber die Verschiedenheit des menschlichen Sprachbaues. Ueber die Stellung und Function des Verbums überhaupt sagt Humboldt Folgendes:

„Das Verbum unterscheidet sich vom Nomen und von den anderen, „möglicher Weise im einfachen Satze vorkommenden Redetheilen mit „schneidender Bestimmtheit dadurch, daß ihm allein der Act des synthetischen Setzens als grammatische Function beigegeben ist. Es ist „ebenso, als das declinirte Nomen, in der Verschmelzung seiner Elemente „mit dem Stammworte durch einen solchen Act entstanden, es hat aber „auch diese Form erhalten, um die Obliegenheit und das Vermögen zu „besitzen, diesen Act in Absicht des Satzes wieder selbst auszuüben. Es „liegt daher zwischen ihm und den übrigen Wörtern des einfachen Satzes „ein Unterschied, der, diese mit ihm zur gleichen Gattung zu zählen, „verbietet. Alle übrigen Wörter des Satzes sind gleichsam „todt daliegender, zu verbindender Stoff, das Verbum „allein ist der Leben enthaltende und Leben verbreitende „Mittelpunkt. Durch einen und ebendenselben synthetischen Act „knüpft es durch das Sein das Prädicat mit dem Subjecte „zusammen, allein so, daß das Sein, welches mit einem energischen „Prädicate in ein Handeln übergeht, dem Subjecte selbst beigelegt, also „das bloß als verknüpfbar Gedachte zum Zustande oder Vorgange in „der Wirklichkeit wird. Man denkt nicht bloß den einschlagenden „Blitz, sondern der Blitz ist es selbst, der herniederfährt; man bringt „nicht bloß den Geist und das Unvergängliche als verknüpfbar zusammen, „sondern der Geist ist unvergänglich. Der Gedanke, wenn man „sich so sinnlich ausdrücken könnte, verläßt durch das „Verbum seine innere Wohnstätte und tritt in die Wirk-

Wir haben gesehen, daß das Chinesische so zu sagen gar kein Verbum hat, d. h. keine besondere Form für das Verbum. Es hat dafür nicht viel Sinn oder Bedürfniß; es drückt dasselbe wenig, manchmal gar nicht aus. Das Sanskrit dagegen behandelt das Verbum mit einer Kunst, einer Rücksicht, einem Glücke, die nicht übertroffen werden können. Es gibt ihm eine eigene Form, die es vom Substantiv absolut trennt. Gerade im Verbum concentrirt es seine ganze Macht der Personification. Bei den Substantiven duldet es noch nichtverschlungene Suffixe; bei dem Verbum duldet es sie nicht mehr. Jede Verbalform ist ein unzersetzbares — indécomposable — Ganze. Man kann in der Regel darin keine Spur von Agglutination [22]) oder Anfügung entdecken. Dies ist das dem Chinesischen entgegengesetzte Extrem. Es heißt dem Verbum und jeder seiner Formen, seiner Modi, seiner Nüancen, seiner Sinne, seiner Personen eine Con-

---

„lichkeit über." Ueber die Verschiedenheit &c., S. 251 und 252. Anmerk. d. Herausg.

22) Ueber den linguistischen Sinn des Wortes „Agglutination" gibt folgende Stelle Humboldt's Aufschluß:

„Zwischen dem Mangel aller Andeütung der Kategorien der Wör„ter, wie er sich im Chinesischen zeigt, und der wahren Flexion kann „es kein mit reiner Organisation der Sprachen verträgliches Drittes „geben. Das einzige dazwischen Denkbare ist als Bedeütung ge„brauchte Zusammensetzung, also beabsichtigte, aber nicht „zur Vollkommenheit gediehene Flexion, mehr oder „minder mechanische Anfügung, nicht rein organische An„bildung. Dies, nicht immer leicht zu erkennende, Zwitterwesen hat „man in neüerer Zeit Agglutination genannt. Die Art der An„knüpfung von bestimmenden Nebenbegriffen entspringt auf der einen „Seite allemal aus Schwäche des innerlich organisirenden Sprachsinnes, „oder aus Vernachlässigung der wahren Richtung desselben, deütet aber „auf der anderen dennoch das Bestreben an, sowohl den Kategorien der „Begriffe auch phonetische Geltung zu verschaffen, als dieselben in die„sem Verfahren nicht durchaus gleich mit der wirklichen Bezeichnung „der Begriffe zu behandeln." Ueber die Verschiedenheit &c., S. 130. Anmerk. d. Herausg.

sistenz und objective Wirklichkeit geben, die ihm das Chinesische gänzlich versagt. Der Geist dieser Sprache ergießt sich also in das Leben außer ihm in eben dem Grade, als der chinesische Geist sich in die Abstraction verschließt; und er behandelt das Wort nicht allein als Zeichen des Gedankens, sondern hauptsächlich als Ausdruck der Dinge, als Bild des mit allen seinen Attributen ausgestatteten Wesens, des erhabensten Wesens, des thätigen und intelligenten Wesens, der Person.

Aber alle, selbst die keine Personen ausdrückenden Wörter, ohne Maß und ohne Wahl personificiren, ist das nicht eine Tendenz, die identisch ist mit jener, welche von der Idee eines Baumes zur Idee eines Faunus, von der Idee einer Quelle zur Idee einer Nymphe, von der Idee eines jeden beliebigen Objectes zu der eines Gottes übergeht? Und ist das nicht die natürliche Neigung der meisten Menschen, die den Fetischismus oder den Pantheismus erzeügt, je nachdem man Volk oder Philosoph ist? Verwundern wir uns indeß nicht allzusehr über diese Ausschreitungen des Menschengeistes und betrachten wir sie nicht mehr als unerklärbare Thorheiten. Von der Idee oder Anschauung eines, gleichviel welchen, Objectes zur Idee Gottes übergehen, das ist eben genau die Pflicht der Vernunft. Dies suchte Platon, dies erringt der heilige Augustin; dies auch faßt der heilige Thomas lehrhaft zusammen, wenn er behauptet: daß wir alle Dinge in ihren Gründen in Gott schauen, in göttlichen Gründen, deren Licht die Geister intelligent und die Objecte intelligibel macht.[23]) Der Irrthum und das Uebel liegt also im Mißbrauch und in der Verkehrung einer gesetzmäßigen Neigung. Von allen Dingen zu Gott gehen, das ist das Richtige, das ist das Gute; aber zwischen dem wahrgenommenen Endlichen und zwischen Gott, in welchem und durch welchen allein man wahrnimmt, zwischen dem gedachten abstracten Unendlichen und zwischen dem lebendigen Unendlichen den absoluten Unterschied nicht sehen, nicht fühlen, das ist der Irrthum. Das Uebel besteht

---

23) *Quaest. disput.*, q. 10, art. 6.

darin, daß man im Herzen sich bethören läßt und entweder das concrete Endliche der Natur oder das abstracte Unendliche des Gedankens als Gott aufnimmt. Der Irrthum, das Uebel liegt in jener Confusion, welche das Herz duldet, der Geist annimmt und welche man in die Sprache einleiblicht.

Nicht Gott und das unendliche Leben allein ist es also, was der indische Geist anbetet; er betet jedes Ding an. Er betet seine Ideen an, die er in eine einzige und mit allen Dingen vermengt, und alle Dinge und alle Ideen, die er mit Gott vermengt. Die Geschichte sagt es uns klar: Indien ist in den Pantheismus versunken, das ist sein Gang seit dem Anbeginn der Jahrhunderte; und seine Sprache ist gleichsam die Wirkung und das Werkzeüg eines pantheistischen Geistes, den sie fortpflanzt und den sie beständig erhält. Hat China keinen Glauben, so irrt Indien in einem verkehrten Glauben.

IV.

Gehen wir an die dritte Gruppe, deren Repräsentant das Hebräische ist.

Vergleichen wir das Hebräische mit dem Chinesischen und dem Sanskrit.

Sagen wir gleich im Voraus unseren ganzen Gedanken. Einige Deütsche setzen noch heüte das Hebräische sehr weit unter das Sanskrit und unsere eüropäischen Sprachen herab. Man erblickt darin einen niedrigeren Typus, die Sprache eines Stammes, der, mit dem indo-eüropäischen Menschenstamme verglichen, in der That eine niedrigere Combination der menschlichen Natur repräsentire. Diese Behauptung will uns, sowohl was Philologie als was Geschichte angeht, tief falsch und ungerecht erscheinen. Weder die Sprache, noch das Gemüth dieses Stammes tragen eine Spur von niedrigerer Art an sich.

Vergleichen wir den Charakter der drei Sprachen und sehen wir dann.

Wir sagen: Wenn das Chinesische die Sprache der Abstraction ist, sehr leicht zum Atheismus neigend; wenn das Sanskrit die Sprache der allgemeinen Personification der Ideen und der Dinge ist, zum Pantheismus neigend: so nimmt das Hebräische zwischen den beiden die wahre Mitte ein.

Die deütsche Wissenschaft im Anschluß an Humboldt erkennt die relative Vollkommenheit der Sprachen in der Fülle und Feinheit der grammatischen Formen. Die grammatischen Formen personificiren die Wörter, machen aus der Sprache das Bild der wirklichen Welt, verleihen dem Geiste eine gesund realistische Richtung, laden ihn ein, die Sprache in ihrem weiten Sinne, in ihrem lichtvollen, dichterischen und tiefen Sinne zu nehmen. Sie gewöhnen den Geist, die Sprache nicht für ein abstractes Zeichen und für eine Verkehrsmünze anzusehen, sondern ehrfurchtsvoll in ihrem Borne zu suchen, was das Menschengeschlecht, die Natur und Gott selber darin niedergelegt hat. „Es gibt einen „Saft in den Wörtern," sagt Joubert, „und hat der Geist einmal deren Saft gekostet, so schlürft er daran: er trinkt daraus „den Gedanken." [24]) Dies ist die Tendenz, welche die an grammatischen Formen reichen Sprachen entwickeln. Nun gewinnen die grammatischen Formen ihren Ausdruck vorzugsweise durch die Flexion. In der Fülle, in der Feinheit der Flexionen besteht nach Humboldt fast die ganze Vollkommenheit der Sprachen.

Das Chinesische hat nun keine oder fast keine grammatischen Formen, keine Flexionen. Es personificirt seine Wörter nicht: es abstrahirt immer. Das Sanskrit dagegen, überflüssig reich an allen grammatischen Formen und an allen Flexionsvarietäten, das Sanskrit personificirt alles.

Ist es aber der Wahrheit gemäß, alles zu abstrahiren und nichts zu personificiren? Nein, denn es gibt Personen; die Person ist die höchste Realität, und Gott selbst ist Person. Ist es der Wahrheit gemäß, alles zu personificiren? Ohne Zweifel nein; denn nicht alles ist Person. Wer alles personificirt, ver-

---

24) *Pensées*, t. II, p. 69.

mengt alle Naturen in einander, macht zuvor aus jedem Wesen eine Person und dann aus jeder Person einen Gott.

Joubert sagt unübertrefflich [25]): „Wer zwischen Seele „und Leib genau zu distinguiren weiß, zwischen „Gott und der Welt, Vorbild und Werk, Verordnung „und Gesetz, That und Regel; wer in den Naturen die „erhabene, die niedrige und mittlere zu unterschei„den im Stande ist, der weiß genug, ja viel."

Wohlan, dies weiß die Sprache des semitischen Stammes besser zu thun, als irgend eine andere.

Nimmt dieser Stamm seine Sprache einzig und allein als conventionelles Zeichen der Dinge, als abstracten Ausdruck des Gedankens, oder versteht er es auch, darin das Bild der wirklichen Welt und der göttlichen Position des Wahren zu erblicken? Weiß er seine Wörter zu personificiren? Fehlt es ihm an grammatischen Formen und Flexionen?

Was sagen die Philologen? „In den semitischen Sprachen," sagt Humboldt, „sehen wir die Flexion in ihrer wahrsten und un„verkennbarsten Gestalt." [26]) . . . . . . „Dieser Sprachstamm (der „semitische) gehört zwar offenbar zu den flectirenden, ja es „ist schon oben bemerkt worden, daß die eigentlichste Flexion, „im Gegensatz bedeütsamer Anfügung, gerade in ihm wahrhaft „einheimisch ist. Die hebräische und arabische Sprache beurkun„den auch die innere Trefflichkeit ihres Baues, die erstere „durch Werke des höchsten dichterischen Schwunges, die letztere „noch durch eine reiche, vielumfassende wissenschaftliche Literatur, „neben der poetischen. Auch an sich, bloß technisch betrachtet, „steht der Organismus dieser Sprachen an Strenge der Con„sequenz, kunstvoller Einfachheit und sinnreicher Anpassung des „Lautes an den Gedanken nicht nur keinem anderen nach, sondern „übertrifft vielleicht hierin alle." [27]) Humboldt bewundert „alle

---

25) *Pensées*, t. I, p. 309.

26) Ueber die Verschiedenheit &c., S. 188.

27) Ebend., S. 307 u. 308.

„Hilfsquellen, welche sich in den semitischen Sprachen mit einem „so mannigfaltigen und sinnreichen Flexions- und Articulationssinn offenbaren.“ [28])

Wo beginnt dann die niedrigere Art der semitischen Sprachen, wenn die Flexion so zu sagen der Maßstab ist für die Vollkommenheit der Sprache, und wenn sie in ihrer wahrsten Gestalt nur bei der semitischen Form wahrhaft einheimisch ist? Es ist „die Flexion nicht durchgeführt durch alle Theile der Sprache, „und beschränkt durch mehr oder minder zufällige Gesetze, die „zweisylbige Wortform, die ausschließlich zu Flexionsbezeichnung „verwendeten Vocale, die Scheü vor Zusammensetzung; während „in den ersteren“ — den sanskritischen Sprachen — „die Flexion „durch die Festigkeit der Worteinheit von jedem Verdachte der „Agglutination gerettet, durch alle Theile der Sprache durchgeführt ist und in der höchsten Freiheit in ihr waltet.“ [29])

Wer aber, frage ich, wer sieht nicht ohne Weiteres, dem eigenen Satze der Philologen unserer Zeit gemäß, daß unter diesem Gesichtspunkte die semitische Sprache die Sprache der Wahrheit ist? Die chinesische Form entstaltet die Wirklichkeit durch Mangel, indem sie immer abstrahirt und niemals personificirt. Die indo-eüropäische Form entstaltet die Wirklichkeit durch Uebermaß, indem sie alles personificirt. [30]) Die semitische

---

28) Ueber die Verschiedenheit 2c., S. 139.

29) Ebend., S. 188.

30) Wir haben oben den ersten Theil einer von uns unmittelbar nach einer Unterredung mit Burnouf niedergeschriebenen Bemerkung angeführt. Hier möge der zweite Theil dieser Bemerkung folgen:

„Die Behauptung, daß das Birmanische kein Verbum habe, findet „Burnouf zu hart. Freilich, sagt er, ist hier das chinesische System „aufs Äüßerste getrieben. Kein Wort ist für sich Verbum. Das Birmanische hat zwar andere Wurzeln, als das Chinesische, aber das nämliche System. Ebenso ist es nach demselben Burnouf mit dem Koptischen; „es ist auch das chinesische System, aber mit ganz anderen Wurzeln. „Ein historisches Verhältniß zwischen dem Koptischen und dem Chinesischen läßt sich nicht constatiren; sondern man hat hier ein und dasselbe

Form allein repräsentirt die Natur der Dinge, wie sie wirklich ist. Der chinesischen Form fehlt die Flexion; in der Sanskritform nimmt diese alles ein. Von der semitischen Form wird die Flexion in ihren gerechten Schranken, mit einem ausgesuchten Sinn und in ihrer wahrsten Gestalt angewendet. Ihr gehört die Flexion, in ihrem wahren Sinn verstanden, eigenthümlich an. Jenes dichterische Vermögen also, das sich durch die Flexion in die Sprache einleibt, das die Sprache personificirt, sie als lebendigen Abdruck des Universums, Gottes und der Natur, behandelt, jenes Vermögen dürfte sich, in seiner wahrsten Ausübung, ausschließlich als Eigengut des semitischen Stammes erweisen.

„Die Flexion," sagt Humboldt immer, „erhält in den semi„tischen Sprachen einen anderen Sinn, als welchen dieser Begriff „in den übrigen Sprachen hat." [31]) Sie hat da ihren wahren

---

„System, das in Kraft der natürlichen psychologischen Gesetze an zwei „verschiedenen Punkten von selbst ins Leben getreten ist."

„Burnouf nimmt folgende Classification an: 1) die chinesische, bir„manische, koptische Gruppe; wenn man will, kann man sie auch die „*chamitische* nennen; 2) die indo-germanische oder *japhetische* „Gruppe; 3) die *semitische* Gruppe. Die Behauptung Humboldt's „zu bestreiten, daß die Sanskritgruppe in Hinsicht auf Vollkommenheit „den ersten, die semitische den zweiten und die chinesische Gruppe den „letzten Rang einnehme, findet Burnouf ganz in der Ordnung. Aller„dings, sagt er, ist der Mangel an Flexion eine Unvollkommenheit, „aber das Uebermaß der Flexion kann auch eine Unvollkommenheit sein. „Wenn es daher dem Chinesischen an Flexion fehlt, so kann das Sanskrit „als eine *übermäßig flectirte* Sprache betrachtet werden."

31) Humboldt entwickelt seinen Gedanken vollständig also: „Wo die Wurzeln „wirklich in der Sprache erscheinen, sind sie schon wahre Wortformen; „in ihrer eigentlichen Wurzelgestalt mangelt ihnen noch ein wichtiger „Theil zur Vollendung ihrer Lautform in der Rede. Hierdurch *erhält* „*selbst die Flexion in den semitischen Sprachen einen* „*anderen Sinn, als welchen dieser Begriff in den übri*„*gen Sprachen hat*, wo die Wurzel, frei von aller Beziehung, „wirklich dem Ohre vernehmbar, wenigstens als Theil eines Wortes „in der Rede erscheint. Flectirte Wörter enthalten in den semitischen

Sinn. Sie dient dazu, die Bedeütung der Wörter zu modificiren. Und diese Flexion im eigentlichen Sinne besteht in einer inneren Umbildung der Wörter durch den Wechsel der Vocale ohne den Wechsel der Consonanten. Die Wurzel ist ein Typus, den der semitische Geist transponirt, vermöge einer geistigen, in seine Sprache eingeleibten Operation. Es ist ein und derselbe Typus, den er bald in Gott, bald in der Seele und bald auf der Erde schaut. Auf diese Weise scheinen alle seine Wörter mehrere Sinne zu haben, den einen höheren, die anderen niedrigeren. Und auf diese Weise unterscheidet der semitische Geist „Gott „und die Welt, Werk und Vorbild, die erhabenen und die „niedrigen Naturen", indem er dabei ihre Beziehung so ganz zum Ausdruck bringt.

Was will man sagen, wenn den semitischen Sprachen der Abgang der abstracten Ausdrücke zum Vorwurf gemacht und dieses System die Gruppe der sinnlichen — sensualen — Sprachen genannt wird? Man nennt dieses System sinnlich, weil es mehr als irgend ein anderes sich in Metaphern bewegt und seine Wurzeln von den Gestalten der sichtbaren Natur erborgt. Humboldt antwortet im Voraus auf diesen Tadel, wenn er behauptet, daß „in den semitischen Sprachen die Flexion in ihrer „wahrsten und unverkennbarsten Gestalt" erscheine, und hinzufügt: „und verbunden mit der feinsten Symbolisirung." [32]) Humboldt

„Sprachen nicht Umbeügungen ursprünglicher Töne, sondern Vervoll„ständigungen zur wahren Lautform. Da nun der ursprüngliche Wur„zellaut nicht neben dem flectirten dem Ohre im Zusammenhange der „Rede vernehmbar werden kann, so leidet dadurch die lebendige Unter„scheidung des Bedeütungs- und Beziehungsausdrucks. Aller„dings wird dadurch selbst die Verbindung beider noch inniger, und „die Anwendung der Laute .... passender, als in irgend einer anderen „Sprache, da den leicht beweglichen Vocalen das mehr Geistige, den „Consonanten das mehr Materielle zugetheilt ist."

Anmerk. d. Herausg.

32) Ueber die Verschiedenheit ꝛc., S. 188.

nennt „Symbolisirung", was Andere lieber „Versinn-„lichung" heißen.

Hören wir indeß einen großen Meister in diesen Dingen: „Je mehr der Styl verkörpert ist, desto moralischer ist er. „Geschieht es, daß die Sprache sich dergestalt vervollkommnet, „daß sie ganz physisch wird, so wird diese Umwälzung eine „ebenso entscheidende in den Sitten veranlassen." [33])

Warum dieses? Weil, „wenn sich das Denken isolirt und „dahin gelangt, auch das Realste und Ständigste in der Welt „den Augen des Geistes abstract zu machen, weil dann für die „Sinne wie für das Herz alles zweifelhaft, alles problematisch „wird und alles bestritten werden kann." [34]) Und warum noch? Weil in der Regel „Unklarheit der Begriffe das Herz schwankend „macht. Daher sollte man nur mit großer Mäßigung abstracte „Ausdrücke gebrauchen. Sie sind nicht nur keine Benennungen „wirklicher Wesen, sondern sie drücken nicht einmal einen be-„stimmten Begriff aus, und indem sie den Geist, sich nicht zu „hören, gewöhnen, gewöhnen sie allmälig das Gewissen daran, „daß es uns nicht richte. . . . Die meisten abstracten Ausdrücke „sind Schatten, hinter denen Leerheiten grinsen." [35])

Ja, der semitische Geist fürchtet die abstracten Ausdrücke. Er weiß, daß sie das, was ist, schlecht darstellen. Er weiß, daß die Schöpfung wirklich und daß Gott die höchste Wirklichkeit ist. Er ist kein Freünd von jener eitlen Metaphysik, die das Sinnlichwahrnehmbare abstract macht, sondern er liebt und übt jene wahre Metaphysik, die das Unsichtbare einleiblicht und das Verborgene sichtbar macht. Er spricht in Symbolen, gleichwie Gott durch die Natur spricht. Bleibt er aber an der materiellen Figur des Symbols haften? Weit entfernt; Niemand sieht so gut im Werke das Vorbild, in der Schöpfung Gott, ohne je jenes Endliche mit diesem Unendlichen zu verwechseln. Er ent-

---

33) Joubert: *Pensées*, t. I, p. 311.

34) *Ibid.*, p. 312.

35) *Ibid.*, p. 313.

räthselt, er lies't in den Wörtern „jene geheime und versteckte „Ader, die sich im Innern jedes Dinges gleichsam als sein „Keimriß birgt und das wahre Gewicht und den Werth desselben „genau bezeichnet.“ 36)

Dies will sagen, er sieht in dem einen Sinn der Wörter ihren unermeßlich weiten Sinn. Er gibt jeder Figur einen Himmel und jedem Laute, den er ausspricht, einen himmlischen Widerhall. Er sieht, wie er es selbst sagt, Gott mitten durch die sichtbaren Dinge. Er ist mehr Poet als der Inder. Dieser ist Poet mit Uebermaß, Fiction, Lüge, Ueberschwänglichkeit, Ungeheüerlichkeit: er, der Semite, ist Poet mit Nüchternheit, Wahrheit, Einfachheit, göttlicher Großartigkeit. Die Fiction ist ihm unmöglich, und die Mythologie bleibt ihm ungekannt. Alles ist bei ihm reell und historisch. Der Inder sieht in jedem Ding einen mit jedem Ding identischen Gott. Der Semite sieht im ganzen All nur einen einzigen Gott, der Schöpfer jedes Dinges ist. Der Chinese sieht nur die Erde allein und über der Erde die Abstraction. Der Inder personificirt jedes Wesen, sieht in den Thieren die Seelen der Heiligen und Helden und in diesen Seelen und Körpern Gott selbst. Bei ihm ist alles Incarnation: er erwartet und traümt beständige göttliche Incarnationen, und geht durch die Geschichte, seinen wundervollen Traum traümend. Das Volk Gottes dagegen erwartet nur eine einzige Incarnation, und wenn sie eingetreten ist, stirbt es, dem Palmbaume gleich, der seine Frucht gegeben hat. Es tritt aus seinen Schranken und seinem Lande heraus; denn dieses, sagt es, hat seine Frucht gegeben — terra dedit fructum suum —. Es verliert seine Nationalität und wird ökumenisches Volk. Und das aus seinen Eingeweiden oder vielmehr aus seiner Seele hervorgegangene neüe Volk, jenes moralische und intellectuelle Völkergeschlecht, das christliche: dieses Völkergeschlecht ist gegenwärtig unter unseren Augen allein und ungetheilt König und Herr der Welt,

36) Joubert: *Pensées*. t. I, p. 136.

um die Erde gedeihlich zu cultiviren, um jede Menschengattung im Frieden, in der Gerechtigkeit und Liebe umzugestalten.

V.

Diese weitlaüfigen, noch ziemlich unvollständigen Entwicklungen, die wir über die articulirte Sprache angestellt haben, waren unseres Erachtens in diesem Buche der Erkenntniß der Seele nothwendig. Die Seele entwickelt sich als Intelligenz durch ihr Leben in den Worten, gleichwie sie sich als Liebe und Wille durch ihr Leben in Mitte der Menschen entwickelt. Die Sprache des Menschen ist für den Menschen der sichtbare Wecker des Gedankens, und der Mensch selbst ist der in die Erscheinung tretende Wecker der Liebe. Aber die Geister sind frei und kommen der Sprache und dem Menschen in verschiedener Weise entgegen, je nachdem sie im Grunde Gott entgegenkommen. Daher die wirklich verschiedenen sittlichen und geistigen Stämme. Wir haben uns bemüht, die tiefgehenden Verschiedenheiten durch einen in die Augen springenden Vergleich nachzuweisen, und haben ungescheüt behauptet, daß die Geister, gleich insoweit sie vernünftig sind, sich freiwillig in Stämme und in verschiedene Gattungen sondern. Unsere Absicht ist, durch diesen zwingenden Vergleich die in der Entwicklung begriffenen Geister, welche noch wachsen und groß werden, oder sich abgrenzen und bannen, oder vielleicht auch wieder hinabsinken können, zu warnen und aufzuschrecken. Wir möchten, daß sie, die geschaffen sind, um Menschen zu sein, und in deren Freiheit es liegt, sich zum vollen Wuchs des Menschen emporzuarbeiten, wir möchten, daß sie davor zittern, durch ihre Trägheit oder ihre Schuld Thiere zu bleiben oder zu werden. Das Hinderniß, die Abgrenzung, welche die niedrigeren Gattungen schafft, ist der Egoismus, der sich in sich abschließt und sich in sich selbst genügt. Die Kraft des Fortschrittes liegt im Glauben, in der Liebe, die aus sich heraustritt und sich ergießt; sie liegt in der Achtung und in der Demuth, die dem Leben anhangt und sich ihm unterwirft, dem Leben,

das größer ist, als wir. Es ist wahr, jeder Mensch ist je nach dem Jahrhundert, je nach dem Stamme, je nach der seinen Geist bildenden Sprache gewissen unabänderlichen Bedingungen unterworfen. Aber einmal richtet Gott die Geister nach dem, was jeder empfängt, sodann schließen alle menschlichen Sprachen die nothwendigen Grundbedingungen der Entwicklung in sich. Endlich ergänzt der immer jedem Geiste gegenwärtige Gott das Fehlende und drängt, nach der sehr geheimen und unsichtbaren Treüe des innersten Herzens, die geraden Seelen zum erhabenen Sinn der Sprache hin. Ueberdies ist in unserem Zeitalter jede Sprache durch die Einigung des ewigen Verbums mit der menschlichen Natur, mit ihrem Leibe, ihrer Seele, ihrer Intelligenz, ihrer Sprache regenerirt. Die göttliche Sprache ist auf Erde, und verbreitet sich wie ein neüer Geist in alle Sprachen und gibt allen das große Leben der Wörter. Von dieser Zeit an waltet in allen Sprachen, hauptsächlich in Eüropa, ein christlicher Sinn der Wörter. Und wir beschwören die Geister, welche nach der höchsten Bildung streben, sie möchten auf die nationalen Formen, die engherzigen, eigenthümlichen Einflüsse der Landessprache und des besonderen Idioms der geistigen Gruppe, in welcher sie leben, kein zu großes Vertrauen setzen. Man muß die in jeder Zunge so zahlreichen Sprachen zu prüfen wissen; gleichwie man nach dem Ausspruch des heiligen Joannes die Geister prüfen muß. Jede Zunge hat die große Sprache und die göttliche Sprache und jede die enge, die prosaische, hohle, unfruchtbare und abstracte Sprache. Wähle die göttliche, sie ist die weite und wahre. Sie ist zugleich die Sprache der Schönheit und der Wahrheit.

So möchte ich z. B. der deütschen Jugend sagen: Habet Acht auf die flüssige Dehnbarkeit und den überschwänglichen Reichthum eürerer Sprache. Durch das Vermögen, mit dem sie invertirt, zersetzt und componirt, mit dem sie so leicht Wörter schafft, ist sie im Stande, jede Phantasie auszudrücken, widersteht dem Irrthum nicht, nimmt willkürlich alle Windungen und Falten an, geht auf jede auch noch so launenhafte individuelle Form ein, gleichwie sie sich in ihren Uebertragungen aus fremden

Sprachen, einem Firniß gleich, in alle beliebigen Formen jeder Sprache und jedes Auctors schmiegen kann. Eüere Sprache — und dies habt ihr selbst uns gelehrt —, eüere Sprache ist das Sanskrit Eüropa's. Die Flexion durchfluthet sie Theil für Theil, vervielfältigt in ihr die grammatischen Formen, personificirt in ihr alles bis zum Nichts, wie wir in unseren Tagen gesehen. Gebt ihr dem natürlichen Hange eüerer Wörter und eüerer Grammatik nach, so geht ihr geraden Weges dem Pantheismus zu, von dem aus ihr gar leicht zum Nihilismus, dem Rückstoß des Pantheismus, getrieben werdet. Meidet diese grob starrenden Klippen; entfaltet in eüerer schönen, im christlichen Geiste gelaüterten Sprache den wundervollen Reichthum eüerer Poesie, die zarten Feinheiten und glücklichen Kühnheiten eüerer Gedanken, die mystischen Tiefen eüerer Gemüther, die harmonischen Symphonien eüerer Herzen.

Englands Volk leite man dazu an, daß es durch seine Kraft die Härte der Wörter, die umgrenzte Steife ihres Sinnes, die Richtigkeit seiner Grammatik, ihre relative Flexions-Armuth, ihre einsylbige Tendenz, ihre dichterische Schwierigkeit, den geringen Widerhall der Sprache für den weiten Sinn der Wörter bessere. Das Uebel ist heilbar, denn der christliche Geist verklärt alle Sprachen.

Was Frankreich betrifft, so möge es sich seine herrliche Sprache bewahren. Möge es von ihr abwehren jene traurigen Verstümmelungen, welche ihr die platte materialistische und religiöse Philosophie im letzten Jahrhunderte beizubringen sich anschickte. Sie machte die Wörter farblos, verschloß sie in den engen Sinn, überschüttete die tieferen, erstickte die wärmeren, wollte in ihnen nur mehr den klaren und abgegrenzten Begriff sehen, trachtete daraus nur mehr das zu schöpfen, was man selbst in sie gelegt hat. Möge die Sprache Frankreichs sich ebenso der im entgegengesetzten Sinne rücklaüfigen Strömung unserer Zeit erwehren: des Geistes der Dunkelheit, des Geistes der Uebertreibung und Maßlosigkeit; des falschen Lyrismus, des hohlen Bildes und der Barbarei der Inversionen,

sowie der schöpferischen Anmaßungen und des gewaltsamen Versuches, in das Bereich der bekannten Wörter neüe, unerhörte, unmögliche Sinne einzuschmuggeln: Wirkungen und Formen des sophistischen und pantheistischen Geistes, der uns seit einiger Zeit heimgesucht hat.

Drittes Buch.

Studie über die drei Seelenvermögen.

Erstes Capitel.

Studie über das Empfindungsvermögen.[1])

I.

In der Einheit der Seele gibt es drei Vermögen. Das zweite wird aus dem ersten geboren; das dritte geht von den

---

1) Das Original hat sensibilité, was man wohl auch Gefühlsvermögen nennen könnte; wir ziehen jedoch den Ausdruck Empfindungsvermögen vor. Denn einmal ist er weiter als der erstere; sodann bezeichnet das Wort Gefühl die erste Potenz weniger in ihrer formellen Bedeütung; im Gegentheile unter Gefühl denken wir in der Regel etwas aus der activen Durchdringung der drei Grundvermögen Hervorgegangenes. Uebrigens ist es uns wieder einmal recht klar geworden, wie ungenau, zerflossen und schwankend unsere deütsche Ausdrucksweise in diesem Punkte ist. Es dürfte schwer halten, wenn nicht gar unmöglich sein, für die vier französischen Wörter sens, sentiment,

beiden anderen aus. Dies gilt vom Leben der Seele in sich selbst, wie vom Leben der Seele im Leibe. Ich glaube, das erste Buch dieses Werkes habe dies bewiesen.

Im zweiten Buche haben wir die Sprache untersucht, jenes wundersame Werkzeüg, durch welches sich unser zweites, und folglich auch unser drittes Vermögen aus der Wurzel der Seele heraus entwickeln. Wir müssen nun in diesem dritten Buche jedes der drei Vermögen, den **Sinn**, die **Intelligenz** und den **Willen** einer eingehenderen Prüfung unterstellen.

Unserem ersten Vermögen hat man verschiedene Namen beigelegt, während die Bezeichnung der beiden anderen eine ganz constante ist. Oftmals hat man es die Seele im eigentlichen Sinne genannt, wie in dem folgenden Satze Joubert's: „In unserer Kindheit ist oftmals unsere Seele gut, obschon die „Intelligenz und der Wille es nicht sind." Bossuet nennt es den Grund — fond — der Seele, andere das Centrum der Seele. Anderswo nennt es Bossuet, indem er es nach der einen seiner Seiten charakterisirt, die Schatzkammer der Eindrücke — trésor des données — oder das Gedenken. Der heilige Augustin gibt ihm gleichfalls den Namen memoria;[2]) an einer anderen Stelle bezeichnet er es übrigens noch viel tiefer mit dem Ausdruck: Eingeweide der Seele — viscera quaedam animae —. Thomassin nennt es den verborgenen Sinn, der unmittelbar die Dinge berührt.[3]) Cartesius, der ausschließlich den klaren Begriff ins Auge zog, vermengt diese

---

sensation und sensibilité in unserer jetzigen Sprache vier Ausdrücke aufzufinden, in welchen bei gleichem Stamme der gemeinschaftliche Zusammenhang und die verschiedenen Beziehungen und Nüancen zumal hervortreten. Wäre es nicht dem Vorwurfe der Neüerung ausgesetzt, so würden wir sens mit Sinn, sentiment mit Gesinnung (dieses Wort nicht in seiner moralischen, sondern in intellectualer Bedeütung gefaßt), sensation mit Einsinnung, sensibilité mit Sinnvermögen übersetzt haben. Anmerk. d. Herausg.

2) *De Trinit.*, lib. X et XV.

3) *Dogmat. theolog.*, lib. I, cap. XX.

geheimnißvolle Wurzel der Seele mit der Intelligenz und mit dem Willen, oder vielmehr, er wird sie gar nicht gewahr.

Wir unsererseits nennen dieses erste Vermögen der Seele **Sinn** oder auch **Empfindungsvermögen.** Versuchen wir eine Analyse desselben.

Vergessen wir aber vor allem nicht, daß die Seele eins ist, daß im wirklichen Leben alles in allem ist, daß in diesem ersten Vermögen die Intelligenz und der Wille schon enthalten sind, und dies nach einem nothwendigen Gesetze, das man die gegenseitige Durchdringung, oder wenn man will, die Circuminsession der Seelenvermögen nennen muß, wie man in der Theologie das entsprechende Gesetz im Geheimniß der Trinität die Circuminsession der göttlichen Personen nennt.

Der durch den Sinn empfangene Eindruck wird Empfindung — sentiment — genannt. Die Empfindung ist ein in das erste Seelenvermögen hineingelegter Keim; die klare Vorstellung ist dieser in dem zweiten Vermögen zur Entwicklung gelangte Keim; und die Reaction des Willens, welche durch die aufgefaßte Empfindung hervorgerufen wird, ist seine Entwicklung im dritten Vermögen.

Eine Art der Empfindung ist zum Beispiel die sinnliche Empfindung — sensation —. Die Sensation ist von dem ersten Vermögen, die klare Vorstellung aber, die daraus hervorgeht, von dem zweiten Vermögen bedingt. Man muß sich wohl hüten, diese Ausdrücke mit einander zu verwechseln.

Die Empfindung ist an sich eine Art tauber Erkenntniß und instinctiven Wollens, ein gemischtes, zugleich den Gegenstand darstellendes und das Begehren anregendes — représentatif et affectif — Doppelelement, das einerseits zu einer klaren Vorstellung, andererseits zu einem Act des freien Willens hindrängt. Es ist das der Zug des Begehrbaren und Erkennbaren, der die Seele zur Erkenntniß und Liebe zumal treibt.

Das auszeichnende Merkmal unseres ersten Vermögens, der Empfindung, ist ihr instincthafter, dunkler und passiver Charakter. Ihre Functionen vollziehen sich in uns ohne uns, un-

abhängig von unserer Erkenntniß und unserer Freiheit, wie die Functionen des nutritiven Lebens im Körper, nach der Ausdrucksweise der Physiologen, der Wahrnehmung des Bewußtseins und dem Einfluß des Willens entrückt sind. Diese erste Potenz der Seele, diese tief innere Sphäre ist also das Gebiet jenes verborgenen Lebens, das Gebiet mit jenen Vorgängen, die Gott oder die Natur ohne uns in uns hervorbringt; ein Gebiet mit einer Ordnung von Vorgängen, die der größte Theil der Philosophen bemerkt hat, ohne sie jedoch hinreichend zu beschreiben oder zweckmäßig zu classificiren. [4])

Die Seele hat von allem, was ist, Empfindung. Daraus ergibt sich die fundamentale, natürliche, unumstößliche Gliederung der Elemente des Empfindungsvermögens: es hat dasselbe so viele Glieder, als es besondere Objecte gibt, die auf unsere Seele einwirken. Nun kann aber alles auf unsere Seele einwirken. „Die Seele," sagt Bossuet, „hat die Fähigkeit, mit „allem conform zu werden." [5]) „Die Seele," sagt ein Physio-

4) Wir finden in einer neüeren Schrift eine Darstellung dieses ersten Seelenvermögens, inwiefern es als *perceptives* Element betrachtet wird. Wir schätzen uns glücklich, sie anführen zu können; denn es ist unser Grundsatz, nicht als singuläre Person zu reden, sondern, wo es möglich ist, von Gott ausgehend mit der Stimme und dem Geiste unserer Brüder. Der Verfasser jenes Werkes nennt *spontane Perception*, was wir *Sinn* nennen, Leibnitz jedoch eine *taube Perception* nannte. Diese Bezeichnung ist unter einem bestimmten Vorbehalte annehmbar. Wie indeß dem sein mag, seine Beschreibung des psychologischen Factums ist folgende: „Der eigenthümliche Charakter der „Perception ist die Passivität. Dies ist sehr begreiflich, wenn man nur, „wie wir später beweisen werden, es zugibt, daß die Perception der „erste Schritt im Denken sei. Denn das Princip unseres intellectuellen „Lebens ist, wie das Princip unseres Seins, nicht in uns, und nicht „wir sind es: wir geben uns nicht selbst das Sein, wir geben uns „nicht selbst das Leben: wir empfangen das Sein, bevor wir sind, das „Leben, bevor wir leben, die Intelligenz, bevor wir intelligent sind, den „Gedanken, bevor wir denken: wir sind passiv, bevor wir activ sind...." Hugonin: *Ontologie*, S. 30.

5) Es ist hier nur die Wahrheit reproducirt, welche der heilige Thomas

loge, „berührt ihren Körper, berührt sich selbst und berührt „Gott." 6) „Die Seele ist nach Leibnitz der Spiegel des Universums, und alles prägt sich darin aus." Gott, unseres Gleichen und die Natur wirken auf uns ein: auch auf sich selbst reagirt die Seele instinctgemäß. Deshalb sind zuerst Gott, dann unsere eigene und die übrigen Seelen, und zuletzt die sichtbare Natur die drei großen Objecte, die in uns Eindrücke hervorbringen können. Die Eindrücke, welche durch die physische Natur hervorgebracht sind, werden Sensationen genannt; der Name Empfindung ist den übrigen Eindrücken vorbehalten. Unter den Empfindungen muß man aber offenbarer Weise zwischen solchen unterscheiden, welche die Seele von ihrem eigenen Leben hat, und solchen, die ihr von Gott zukommen können. Dieses dreifache Vermögen nun, diese drei Dinge: die Körper, die Seele selbst und Gott zu empfinden, hat je nach dem Objecte drei Namen: äußerer Sinn, innerer Sinn und göttlicher Sinn.

Es gibt Philosophen, die das, was wir den göttlichen Sinn nennen, nicht annehmen. Wie es scheint, hat dies seinen Grund in ihrer Unachtsamkeit. Denn selbst jene, die das Empfindungsvermögen auf zwei Glieder reduciren, auf den äußeren Sinn, der die Natur zu seinem Objecte hat, und auf den inneren Sinn, dessen Object die Seele ist, nehmen gleichwohl an, es gebe in der Seele etwas, das Gott fühlt oder wenigstens an ihn anstreift. Einige allerdings glauben, es finde sich in der Seele nichts vor, das vermögend wäre, Gott zu fühlen, und man könne ihn nur durch die reine Vernunft erreichen. Das ist ein arger Irrthum. Es sind dies gerade jene Philosophen, die auch annehmen, daß wir keine

im Anschluß an Aristoteles öfters wiederholt: »Sicut in omni natura »est aliquid, quo est omnia fieri, et aliquid, quo est omnia facere, »ita etiam in anima.« 1ª, q. LIV, art. 4, et q. LXXIX, art. 3.
Anmerk. d. Herausg.

6) Bérard, von Montpellier.

andere Wirkungen der göttlichen Gegenwart verspüren, als das Vorhandensein der nothwendigen Ideen, der Idee des Grundes, der Idee der Einheit, der Idee des Unendlichen. So denken, das heißt die Seele verstümmeln; heißt sie um ihr Heiligthum bringen; heißt ihr die Wurzel ausreißen.

Andere scheinen die Sache so, wie wir, zu fassen, aber sie drücken sich anders aus. Ein solcher Schriftsteller, der das, wodurch die Seele in Verkehr mit Gott steht, Vernunft nennt, ist durch die Natur der Dinge gezwungen, die Vernunft einen Sinn zu nennen, weil es zu offenbar ist, daß die Seele Gott empfindet. „Die Vernunft," sagt man, „ist in uns eine „Art höheren Sinnes, dessen eigenthümliches Object Gott „ist, wie das Ich Object des inneren, und die Natur Object des äußeren Sinnes ist." [7]) Das ist vortrefflich gesagt, mit Ausnahme eines einzigen Wortes. Dagegen ist auch der Ausdruck: „höherer Sinn" an sich sehr gut. Es gibt also drei Formen des Empfindungsvermögens, von denen eine der höhere Sinn ist und Gott empfindet. Wir sind zufrieden, wenn man uns diesen Punkt zugibt.

Andere endlich unterscheiden in der Analyse des Empfindungsvermögens das Gefühl — sentiment — des Schönen und das Gefühl des Guten oder einen moralischen Sinn. Was ist dieser moralische Sinn oder der Sinn für das Schöne, wenn er nicht der göttliche Sinn ist? Was ist das Schöne? Es ist die Conformität eines Dinges mit Gott. Was ist das Gute? Es ist die Conformität eines Actes mit dem Willen Gottes. Je mehr das Object einer Idee, die Idee einer Seele, die Seele Gott gleich kömmt, desto schöner ist all das. Aehnlichkeit mit Gott, sagten die Alten, das ist die Schönheit und die Tugend. Auf diese Weise können der moralische Sinn und der Sinn für das Schöne nichts anderes sein, als Manifestationen des göttlichen Sinnes.

7) Saisset: *Manuel de philosophie*, Théodicée, I, 32.

Gehen wir nun im Einzelnen an die Analyse des dreifachen Sinnes der Seele: des äußeren, des inneren und des göttlichen Sinnes.

II.

In der äußeren Empfindung — sensation — fühlt die Seele durch ihren Körper die Welt der Körper.

Die Seele fühlt die Dinge so, wie die Dinge sind, und wie sie selber ist.

Da sie aber das Bild Gottes ist und die Schöpfung uns gleichfalls Gott verkündet, so zeigen uns in der sinnlichen Empfindung die Natur der Dinge und die Natur der Seele, d. h. der Eindruck der Dinge, so wie sie sind, und die Empfindung der Seele, so wie sie ist, immer die nämliche Wahrheit.

Im gesunden Leben der Seele ist aber, wie bei jenem des Leibes, kein einzelnes Vermögen für sich isolirt thätig. Die Sensation muß evidenter Weise das gesammte Empfindungs-Vermögen wecken. Sie muß sogar die zwei übrigen Potenzen wecken; vorzugsweise jedoch wird sie die beiden übrigen Gebiete des Sinnes anregen, den inneren Sinn und den göttlichen. So ist es, sagen wir, wenn die Seele gesund ist. Denn in der Seele, die vom Evangelium böse genannt wird — oculus nequam —, [8]) bleibt der Eindruck der sichtbaren Natur in der Nacht und Undurchsichtigkeit einer schwunglosen Sensation stehen und klingt nicht hinüber bis zu den zwei anderen Sinnen, zum Sinn der Seele und zum Gottessinn. In einer Seele dagegen, die gesund und einfältig ist, werden, um mich eines evangelischen Ausdrucks zu bedienen, die Organe des äußeren Sinnes Lichtreflectoren sein, die durch den Anblick der sichtbaren Objecte zu einer gewissen Anschauung Gottes gelangen, oder besser gesagt, den göttlichen Sinn in uns wecken. Warum das?

---

8) *Matth.*, VI, 23.

Immer deshalb, weil Gott ist und lebt; weil jedes Wesen, das ist und lebt, auf alles andere einwirkt; weil die Seele die Fähigkeit besitzt, mit allem conform zu werden, mit anderen Worten alles zu fühlen; weil Gott durch sein Wort, welches Licht ist, die sichtbare Welt trägt, und weil deshalb, wie die heilige Schrift sagt, „die unsichtbaren Vollkommenheiten Gottes „in der Schöpfung sichtbar werden," d. h. mittelbar und indirect sichtbar in den Lichtreflectoren, die unsere Sinne sind, oder so, daß der Anblick der Welt durch die Sinne uns zu den Ideen erhebt. Wie aber das?

Eine Sensation weckt unsere Seele. Wird diese Sensation so umgewandelt, daß sie zur Idee wird? Nie und nimmer. Wird diese Sensation in uns zum Obersatz eines Syllogismus oder zu einem Ausgangspunkt der Induction werden, um daraus durch eine logische Operation ohne den Hinzutritt eines neüen Elementes die Idee Gottes abzuleiten? Nie und nimmer. Das Eine ist so unmöglich, als das Andere. Auf dem Wege der Identität aus einer Sensation die Idee Gottes zu deduciren, das ist ewig und absolut unmöglich. Die Idee Gottes auf dem Wege der Transcendenz aus einer Sensation herzuleiten, ist ohne ein neües Element ebenfalls unmöglich. Und was ist das für ein anderes Element? Es ist der in uns wache göttliche Sinn; es ist Gott selbst, der sich fühlen macht. Man erkennt Gott nicht ohne Gott; man steigt nicht zu Gott auf ohne Gott. 9)

---

9) Diese Lehre haben wir in unseren zwei vorausgegangenen Werken von der ersten Seite unserer Erkenntniß Gottes an vorgetragen. Und wir haben den Proceß, der die Existenz Gottes beweis't oder sich zu den nothwendigen universalen Ideen erhebt, seit Langem dahin bestimmt, daß er von den sinnlichen zufälligen Wahrnehmungen ausgehe. Wir nannten ihn einen Proceß, „der ohne Mittelglied, aber auf Gott „gestützt, sich zu einer Affirmation erhebt, die weit umfassender ist, als „der nachweisbare Ausgangspunkt des Denkens." Vorrede zur zweiten Ausgabe der Erkenntniß Gottes.

Wie dem auch sei, wir sagen, daß die Sensation das Empfindungsvermögen in seinem ganzen Umfange wecken müsse. In Wirklichkeit aber zeigt uns die Erfahrung und ist das die ewige Klage der Moralisten, daß die Sensation größtentheils unser ganzes Sinnesvermögen und selbst unsere ganze Seele umschleiert und absorbirt. In der Sensation sitzt, wie der heilige Paulus sagt, [10]) der thierische Mensch und bleibt in ihr. Jeder Mensch hebt übrigens mit dem Uebergewicht des aüßeren Sinnes an. Viele bleiben für immer bei ihm stehen. Diese nennen dann Wissenschaft die Analyse der Sensation; sie leiten auf dem Wege der Identität aus ihr ab, was sich in ihr findet, und sie behaupten die Gleichheit zwischen dem Detail der Sensation und ihrer Totalität. Hier ist nichts Tiefes; hier ist Materialismus.

Wenn Einige, sei es durch ihr Leben, sei es durch künstliche Abstraction, sich ausschließlich in den Eingebungen des inneren Sinnes absperren, so ist das Idealismus. Einige, die ausschließlich an den göttlichen Sinn sich hingeben, bringen den Mysticismus auf die Bahn. Es gibt Leüte, die das Denken von aller Sinneseinwirkung losreißen wollen und deshalb der Sophistik, dem Nihilismus, dem Skepticismus entgegengeben. Dieses Zersetzen der Wahrheit ist das Werk beschränkter und schwacher Geister, die des Schwunges ermangeln und die, weil sie den Proceß der Transcendenz nicht kennen, ganz besonders aber, weil sie ihn nicht in Anwendung bringen, über jene der drei Welten oder vielmehr über jene der drei Ideen nicht hinauskommen, auf die sie zuerst sich eingelassen, sei es nun die Idee der sichtbaren Natur oder die der Seele oder die Gottes.

Alle Menschen sind zuerst in die niedere Welt hineingestellt und pilgern, wie der heilige Paulus sagt, in der Ferne von Gott. [11]) Außer der sonstigen Bedeütung, welche dieses göttliche Wort hat, will es auch noch sagen, daß in uns die Sensation

---

10) I. *Cor.*, II, 14.

11) Peregrinamur a Deo. II. *Cor.*, V, 6.

vorwiegend mächtig ist, dann der innere Sinn, insbesondere aber, daß der göttliche Sinn von Natur aus schwach ist. Und das ist der Grund, warum die Moralisten sagen, daß der Mensch vom Äußeren zum Inneren und vom Inneren zu dem sich erheben müsse, was größer ist, als wir, mit anderen Worten: vom Körper zu der Seele, von der Seele zu Gott. Was nun die Moral verlangt für das Leben, das verlangt die Logik für den Geist. Die Logik steigt auf. Ist eine Sensation gegeben, so stützt sie sich auf dieselbe, aber nicht, um bei ihr stehen zu bleiben, nicht, um sich auf deren Analyse zu beschränken, sondern um auf dem Wege der Transcendenz unter der Spannkraft des göttlichen Sinnes zu der Idee vorzuschreiten, deren Bild die Sensation ist. Und das ist die wahre Induction, der rechte Gebrauch, den der Geist von den sinnlichen Einwirkungen macht.

Gehen wir nun zum inneren Sinn über.

III.

Die Seele fühlt mittelst ihres Leibes die aüßere Welt und dann auch ihren eigenen Leib. Die Physiologie zeigt die Nervenfäden auf, die der Außenwelt zulaufen; sie zeigt auch jene anderen Nervenfäden auf, die in die Tiefe der Eingeweide sich hinabsenken und das Gefühl der allgemeinen Zustände des körperlichen Lebens vermitteln.

Ebenso fühlt die Seele, in ihrem eigenen nichtkörperlichen Leben, nicht bloß das, was sie nicht ist, sondern sie fühlt vorzugsweise sich selber. Sie fühlt sich, sie sieht sich, sie will sich, sie liebt sich. Sie wendet ihre drei Vermögen, das Empfinden, Erkennen und Wollen auf sich selbst an. — Wir wollen indeß jetzt nur vom Sinn der Empfindung reden.

Die Seele fühlt sich. Sie fühlt in unbestimmter Weise die ganze Unermeßlichkeit, die sie ist. Sie fühlt jene Möglichkeit, mit allem conform zu werden, von der Bossuet redet. Sie fühlt jene wundersame Wesenheit, die voll von Keimen ist, von denen Thomassin also redet: „die innerstwesentlichen Ideenkeime,

„innerstwesentlich mit der eigenen Substanz unserer Seele, die „auf ihre Weise alles ist, die sich nur zu entfalten und die „Fasern, aus denen sie besteht, nur hervorzukehren braucht, um „alles Erkennbare zu erkennen.“ [12])

Sie fühlt jene innerste Mitte und Spitze ihrer selbst, in welcher sie Gott mit einem verborgenen und unkörperlichen Contact berührt. [13]) Dies gehört jedoch schon zum göttlichen Sinn, von dem wir unten reden werden.

Was läßt sich von diesem dunklen, unaussprechbaren Sinne, vermöge dessen die Seele sich fühlt, anderes sagen, als dies, daß er das Princip der Erkenntniß und des Willens ist und daß die Seele ihre eigene Wurzel verloren hat, wenn er durch den Lärm, die Ausschweifung und die ungestüme Rohheit des physischen Sinnes im Menschen überschüttet oder erstickt wird? Das Leben der Seele in der Seele wird sich nicht entfalten.

Und noch viel weniger wird der göttliche Sinn in einer von ihrer Wurzel fast ganz losgerissenen Seele gedeihen können. Das Leben der Seele in Gott wird sich nicht entfalten.

Damit wäre über den inneren Sinn als abgesonderte Potenz vielleicht alles gesagt, wenn es nicht nothwendig wäre, zwei wichtige, aber nur wenig bekannte und von Jenen, die Studien über die Seele machen, gewöhnlich übergangene Punkte beizufügen.

Diejenigen, die wissenschaftliche Studien über die Seele anstellen, sind größtentheils von dem cartesianischen Vorurtheil befangen, daß das, was nicht ein klarer Begriff ist, nichts sei. Sie vergessen, was Seneca sagt: „Die Vernunft ist nicht ganz

---

12) Ex ideis coëssentiatis i. e. ex ipsa animae substantia, quae essentialiter suo quodam modo omnia est, atque ita seipsam explicando fibrasque, quibus complexa est, excutiendo, intelligibilia omnia intelligit. *Dogm. theolog.*, lib. I, cap. XX.

13) Ex contactu arcano, quo unum et apex mentis Deum corporeo quodam tactu contrectat sentitque magis, quam intelligit. Thomass., *Dogm. theol.*, lib. I, cap. XX.

„Licht; ihr reichster Theil ist dunkel und verborgen.“ [14]) Es entgeht ihnen der Gedanke des Leibnitz, daß es in der Seele, wie im Leibe, Dinge gebe, deren die Seele nicht gewahr wird. Sie wissen nicht, daß es, wie Bossuet sagt, „außer unseren „klaren und bestimmten Ideen auch noch unentwickelte und allge„meine Ideen gebe, die aber gleichwohl nicht ermangeln, so „wesentliche Wahrheiten in sich zu schließen, daß man alles „umstürzen würde, wenn man sie negiren wollte.“ [15]) Sie nehmen das Wort Joubert's nicht an: „Die klaren Ideen dienen „zum Reden; was aber unser Handeln betrifft, so vollzieht sich „dasselbe fast immer auf nicht ganz bewußte Ideen hin. Sie „sind es, die das Leben leiten.“ [16]) Sie lassen sich den Grundirrthum zu Schulden kommen: „Die Seele hat von allem, was „sie thut, ein klares Bewußtsein; sie erkennt, daß sie es thut, „und bezieht es auf sich selbst.“

Nun ist aber gerade das erste Vermögen, der Sinn, inwiefern er für sich allein gefaßt und von der Erkenntniß und dem Willen unterschieden wird, dunkel, unentwickelt und verworren; anstatt ein klarer Gedanke und ein freier Act zu sein, ist er nur ein unbestimmtes Aufleüchten. Und da er weitaus die ausgedehnteste Region der Seele ist, so folgt daraus, daß das cartesianische Vorurtheil die Psychologie unmöglich macht, weil es alle Thatsachen der Seele bei Seite schiebt, die nicht klare Erkenntnisse und Acte der Freiheit sind, die aber dessenungeachtet die Wurzel und Quelle alles Uebrigen bilden.

Wir wollen auf eine psychologische Thatsache aufmerksam machen, die weder eine klare Erkenntniß noch ein freier Act ist, die uns aber vor allen anderen die Thatsache des vollkommen geweckten inneren Sinnes in seiner höchsten und ausgedehntesten Energie zu sein scheint.

---

14) Ratio non impletur manifestis; pars ejus major ac melior in occultis est.

15) *Lettre* CXXXIX, à un disciple de Malebranche.

16) *Pensées*, tom. I, p. 157.

Wir haben diese Thatsache zu vielen Malen in uns beobachtet und sind überzeügt, daß auch viele andere Seelen sie beobachtet haben; nirgends aber fanden wir sie beschrieben. Gleichwohl können wir nicht zweifeln, daß ein aufmerksames Studium der mystischen Auctoren uns die nämlichen Beobachtungen im Ueberflusse darbieten würde.

Die Thatsache ist folgende: Es ist uns manchmal gelungen, und wenn es auch nur auf eine Stunde war, uns aus dem Tumult der Zerstreüungen und Leidenschaften, die uns fast immer überwältigen, zurückzuziehen. Es war uns gegönnt, auf einen Augenblick von unserer Seele Besitz zu nehmen. Und dann haben wir das empfunden, von dem wir reden.

Was also haben wir empfunden? was haben wir erprobt? Wir wollen alles sagen, selbst das, was unsere Einbildungskraft sah. In der That, ist nicht auch die Einbildungskraft eine jener Kräfte in uns, die eine Berechtigung haben? Warum setzt man sie also synonym mit Irrthum und Taüschung? Warum nennt man sie „die Thörin im Hause"? Ich frage, ist die Vernunft in ihren Verirrungen weniger thöricht? An ihren Platz gestellt ist dieses edle, poetische Vermögen der Seele gesund und nutzbringend; sie stammt von Gott, wie die Vernunft und wie die Freiheit. Kam es nun vom ganz empirischen inneren Sinn, kam es von der Poesie des inneren Sinnes her: was wir zu fühlen glaubten, ist folgendes:

In jenen lichten Augenblicken zarter innerer Empfindung vermeinten wir, in uns die wahre Form der Seele, den lebendigen zugleich ideellen und reellen Plan unserer Seele in seiner Schönheit und Unversehrtheit zu fühlen.

Das ist es, was wir zu fühlen glaubten. Was haben wir aber, unabhängig von unserer Meinung über diesen Punkt, in Wirklichkeit erprobt? Welches sind die Thatsachen der inneren Erfahrung? Die folgenden:

Im Gegensatz zum dunklen Ungestüm, zum ruhelosen Trübsinn, zur Zerstreüung und Gedrücktheit des gewöhnlichen Lebens erscheinen unsere Seele und unser Leib durchsichtig, leüchtend, voll Kraft und Heiterkeit, voll Sammlung und Friede.

Ich fühlte so zu sagen eine Form, die von Gott getragen war und meinen Leib trug; eine Form voll Kraft, voll Schönheit und voll Frohsinn. Ich sah vermöge einer nicht künstlich gemachten, sondern wahren Imagination eine Form von Licht und Feüer, die mich ganz und gar trug; eine ständige, immer sich gleiche, in meinem Leben oft gefundene, auf Zwischenzeiten vergessene und mit Entzücken immer wieder erkannte Form, die ich jedesmal mit dem Ausruf begrüßte: „Wohlan, das ist „der wahre Zustand!"

Diese Form restaurirt den Körper, und so lange sie sich erhält, beherrscht sie dessen Haltung, Bewegung und ganzes Leben und scheint ihn leichter, biegsamer, gerader und erhabener machen zu wollen. Sie scheint dessen Einheit erschließen, dessen schlafende Kräfte wecken, dessen dunkle Stellen durchdringen, dessen nur zu lange getrennten Thätigkeiten verbinden, dessen Ermattung heilen, dessen Krankheitskeime aufzehren oder auflösen zu wollen. Diese Form wechselt den Ausdruck des Gesichtes, den Klang der Stimme, die Natur des Blickes. Sie läßt mit mächtiger Energie in der Seele und im Körper den Unterschied von dem empfinden, was sein soll, und dem, was ist. Man begreift dann jene Klage: „Wir sind durch unsere „Schuld ein schlechter Styl in der Darstellung eines göttlichen „Gedankens: die schöne Sache, die Gott vorspricht, schreiben „wir schlecht nieder. Unser wirklicher Zustand stimmt wenig zu „unserer idealen Schönheit." Wenn aber die schöne innere Form wach ist, so weis't sie mit der zartesten Keüschheit jede böse und leidenschaftliche Bewegung zurück. Die geringste Regung von Zorn oder Hochmuth, von Sinnlichkeit, von Niedergeschlagenheit oder Traurigkeit alterirt sie, trübt sie und bereitet ihr ein empfindliches, fortdauerndes und unerträgliches Wehe, und dies auf Stunden und manchmal auf Tage, bis die Folgen der Erregung vom Leben gleichsam hinweggespült, vom Feüer gereinigt sind. Wenn der Mensch sich der Sünde hingibt und auf den Zustand eingeht, der nicht mehr der wahre ist, auf den Zustand des Hochmuthes und des Zornes, des Trübsinnes und der Sinnlichkeit, so ist die schöne Form sogleich zerstört; sie ver-

schwindet und man verliert sie bis auf die Erinnerung. Man glaubt nicht mehr an sie.

Wie oft fühlte ich sie meinen Körper tragen, wecken, neü kräftigen, und alles in mir frisch beleben! Und dann habe ich sie verloren!

Aber es handelte sich dabei nicht bloß um meinen Leib. All das war im Gegentheil vorzugsweise ein Zustand des Geistes, der Moral, der Erkenntniß. Es war das die Wiedereinkehr der Kraft und des Muthes, der Hoffnung und des aus dem Vertrauen quellenden Friedens in meine Seele. Der dunkle und unentwickelte Grund der Eingeweide meiner Seele fühlte und schien zu sagen: Mein Ideal kann realisirt werden; siehe her, es lebt auf einen Augenblick in mir! Alles, was ich liebe und denke und will, meine ganze schöne Zukunft, die Entwicklung aller meiner Fähigkeiten, mein wahres Ziel und mein höchstes Gut, all das ist da und erwartet mich und berührt mich und trägt mich und bildet mich und belebt mich. Meine Seele, wollen wir hier bleiben, hier ist gut sein!

Das sind die Thatsachen, die Empfindungen, die Eindrücke, welche die Seele inne wird. Und was uns betrifft, so urtheilen wir über diese Thatsachen also:

Unseres Dafürhaltens bildet die Summe dieser Gefühle den wahren Zustand des Menschen, einen für uns, die wir jetzt reden, und ich glaube auch für die Mehrzahl der Menschen, sehr seltenen Zustand. Die Wiederkehr dieses Gefühls bildet inmitten des gewöhnlichen Drängens und der habituellen Thorheit des Lebens die lichten Zwischenpunkte. Es sind das die Stunden des lebendigen und wahren Wechselverhältnisses zwischen unserem Leben, wie es auf Erden wirklich ist, und unserem Leben, wie es sein soll und wie es im Ideal in Gott ist. Die ewige Idee, die Gott selbst von uns hat und die Gott ist, drückt sich auf Augenblicke mit mehr Kraft der endlichen und mangelhaften Realität ein, die wir sind. Gleichsam frisch von Gott erfaßt bekömmt unsere Seele wenigstens auf einige Zeit wieder ihre Form, ihre Aehnlichkeit mit Gott, ihre Kraft und ihre Herrschaft. Sie tritt wieder in den Besitz ihrer selbst ein

und ergreift den Körper und bildet ihn auf einen Augenblick neü um.

Was aber ist diese Form und dieser Zustand vom Gesichtspunkt der Theologie aus? Ich weiß es nicht. Ist das ein rein natürlicher Zustand und erhält die Seele nach Zwischenraümen auf natürliche Weise ihre Form wieder, wie der Lauf der Himmelskörper mitten unter beständigem Wechsel nach abgemessenen Perioden die volle Bahn zurücklegt? Oder ist das ein Werk der actuellen Gnade, wodurch Gott, der seine Sonne ohne Unterlaß über die Bösen wie über die Guten leüchten läßt, die Seele zu erfassen sucht, indem er dieselbe ihr Gesetz, ihr Leben, ihr Ideal und ihre Schönheit fühlen läßt? Oder wäre es wohl gar die habituelle Gnade, wie sie eben von der Seele empfunden wird? Oder tritt endlich dieses innere Phänomen in verschiedenen Stufen auf, bald auf natürliche, bald auf übernatürliche Weise, bald durch die actuelle Gnade, die anregt und vorübergeht, bald durch die Gnade, die bleibt und heiligt? Ich weiß es ganz und gar nicht.

Indeß ist es wohl glaublich, daß Gott in allen nur möglichen Zuständen des Menschen die Seele von Zeit zu Zeit mit größerer oder geringerer Kraft ihre wahre Schönheit und ihre ideale Form fühlen läßt. Deshalb schmückt er fast jedes Kind mit Schönheit. Bei seinem Entstehen drückt er ihm in seiner Seele und in seinem Leibe, dem Spiegel der Seele, natürliche oder übernatürliche Schönheit auf. Die Kinder fühlen in ihrer Unschuld dieses Gut fast gewohnheitsmäßig in ihrem Körper und durch den inneren Sinn auch in ihrer Seele. Das ist der Grund ihrer unbefangenen Seligkeit, ihres fast ununterbrochenen Frohsinns und ihrer Fülle von Hoffnungen. Wir, die wir die Unschuld verloren haben, fühlen das nur in gewissen glücklichen Augenblicken der wiedererlangten Unschuld. Alsdann ist unser ganzes Innere mit Friede, mit Freüde und Harmonie erfüllt, und die Brust möchte singen. 17)

17) Si das pacem, si gaudium sanctum infundis, erit anima servi tui plena modulatione. *De imitat. Christi.*

Das Alter der ersten Leidenschaften macht bei den meisten Menschen diese Form in der Seele welken. Die innere Schönheit schwindet; die äußere hat keinen Haltpunkt mehr. Der Körper bewahrt vielleicht vermöge der Festigkeit und Regelmäßigkeit des physischen Gepräges so ziemlich seine Gestalt; wenn aber die innere ideale Form verloren ist, so ist das eine leere und falsche Schönheit. So lange die lebendige Schönheit vorhanden ist, besitzt jeder Mensch Anmuth und Reiz, wie auch die physische Gestalt immer beschaffen sei. Wenn beide Vorzüge sich verbinden, so ist das die höchste Schönheit, die auf Erde möglich ist.

Sei dem wie ihm wolle, dieser Zustand der Seele ist der wahre. Einzig und allein dieser Zustand, mehr oder weniger empfunden, ist die Quelle der großen Gedanken, der Ideen, die ihre Quelle und ihr Leben in der Seele haben, und aller kraftvollen Acte der Freiheit im Lichte und im Guten.

Gehen wir an den zweiten ebenfalls höchst wichtigen und wenig erkannten Punkt, auf den wir in dieser Studie über den inneren Sinn aufmerksam machen müssen. Es ist dies die Thatsache, daß die Seele durch den inneren Sinn in sich die anderen Seelen fühlt.

Die Seele muß den Anderen fühlen, wie sie sich selbst fühlt, damit sie bei der Entwicklung dieses Sinnes im Lichte und in der Freiheit das große Gesetz in Ausübung bringen könne, „den Nächsten wie sich selbst zu lieben". [18])

In der Regel reden diejenigen, welche die Seele analysiren, nur sehr wenig von diesem Sinn für den Anderen; man kennt nicht einmal die Thatsachen, deren Wahrheit die Erfahrung täglich bestätigen könnte. Wer aber hat innere Erfahrung? Wer beobachtet, wer kennt seine Seele? Wann werden wir in die Wissenschaft von der Seele die experimentale Beobachtung und deren nothwendige Bedingungen einführen?

---

18) *Matth.*, XX, 39.

Warum weiß man es noch nicht, daß wir die Bewegungen anderer Seelen fühlen können und in Wirklichkeit fühlen?

Der Sinn für den Anderen gehört zum inneren Sinn. In der That, durch einen und denselben Sinn müssen wir uns und die Unsrigen, unsere Seele und die Seele von unseres Gleichen fühlen.

Wenn die Christen beten, so kennen sie den Augenblick genau, in welchem sie sich in brüderlicher Liebe Fürsprache und Segenswünsche vom einen Ende der Welt zum anderen zusenden. Gott überbringt sie; die Seele fühlt sie. Das ist vielleicht der natürliche Grund jener großartigen Verbindung, welche die katholische Kirche Gemeinschaft der Heiligen nennt. „In „Gott, in diesem Centrum," sagt Fenelon, „berühren sich die „Bewohner von China und Peru." Die Wissenschaft ist jetzt schon gezwungen, die Ueberleitung von Bewegungen aus einer Seele in eine andere anzuerkennen, insbesondere in großen moralischen Krisen, wie in der Stunde des Todes, und wieder vorzugsweise bei Seelen, die durch Freündschaft, Liebe oder Bande des Blutes geeint sind. Es gibt historisch beglaubigte erfahrungsmäßige Thatsachen, die man heützutage unmöglich mehr leügnen kann.[19] Die Bewegungen aller Seelen wiederhallen in allen Seelen. Die gewöhnlichen täglichen Bewegungen verlieren durch ihre Verschiedenartigkeit und Menge ihre Kraft, und die Gewohnheit macht sie wenig fühlbar. Aber gewisse

19) „Wenn es, was wir hier nicht untersuchen können, möglich ist, durch „lebhaftes Fixiren der Vorstellung auf einen Menschen in diesem eine „Empfindung hervorzubringen, so wäre es auch wohl möglich, daß der „Sterbende bei Exaltation seiner Vorstellungen durch den Gedanken „an einen fernen Freünd in diesem eine Sinnestaüschung, ein hörbares „oder sichtbares Phantasm veranlassen könnte. Fälle dieser Art, die „keine andere Erklärung zulassen und von denen Wieland einen erzählt, „sind nicht selten und unter Anderem auch in meiner Familie vorge„kommen. Märchen laufen mit unter; aber alle solche Erscheinungen „dafür zu erklären, hieße jeden historischen Glauben verwerfen." Burdach: Physiologie, Bd. III, S. 617.

große, leidenschaftliche Bewegungen einer Masse von Menschen reißen manchmal das Individuum wie ein Staubkorn im Wirbel mit sich fort. Zu anderen Malen erklingen starke Bewegungen einer befreündeten und nahen, durch die Liebe, nicht dem Raume nach nahen Seele in einer anderen Seele, so daß der Eindruck empfunden wird und seine Macht den ganzen Menschen in Anspruch nimmt, bis der Geist den Grund und den Ausgangspunkt davon erkennt. Die unzähligen und beständigen Umstimmungen, die Jeder in sich empfindet, jene befremdenden und raschen Uebergänge von Freüde und Enthusiasmus zur Trauer und Niedergeschlagenheit, für die kein Grund vorliegt; die Versunkenheit in die Tiefe der Sinnlichkeit, das plötzliche Auferstehen und die Rückkehr zum Lichte: alle diese Bewegungen, die schneller sind, als die Zeit, stammen nicht von unserer Freiheit allein, auch nicht vom Einfluß des Körpers, der Nahrung, der Tagesstunden allein; sie stammen überdies von der actuellen Einwirkung Gottes auf die Seele und von der actuellen Einwirkung der übrigen Seelen und der übrigen Geister.

IV.

Aus uns selbst werden wir wenig vom göttlichen Sinne reden; wir lassen hier vorzugsweise einen unserer Lehrer sprechen.

Gott ist in der Seele, weil er immer bei ihr ist, um sie zu sprechen und zu ihr zu sprechen. Die reine und geordnete Seele fühlt Gott zu gleicher Zeit, als sie sich selber fühlt. Dieses Gottgefühl schließt den moralischen Sinn, den Sinn des Schönen, den Sinn des Wahren in sich. Weil die Seele Gott fühlt, so fühlt sie auch das, was schön, was gut, was wahr d. h. das, was ein Bild Gottes ist. Dieser Sinn muß die übrigen leiten. Wer seiner beraubt [20]) ist, hat alles verloren.

20) Es versteht sich von selbst, daß unser Verfasser unter diesem Beraubtsein nicht eine **völlige** Verlierbarkeit des göttlichen Sin-

Er ist aller Kraft beraubt, um zu Gott aufzusteigen; er hat den Saft zum moralischen und intellectuellen Wachsthum verloren. Er hat nicht die Vernunft verloren, wie Platon bemerkt; aber er leitet sie in einer Richtung oder kann sie in einer Richtung leiten, die vom Wahren abgewendet und umgekehrt ist. Er hat seine Freiheit, aber er wendet sie übel an. Wenn dieser göttliche Sinn fehlt, so können alle Hilfsmittel der Logik zum Beweis verkehrt werden, daß Gott nicht existire und daß nicht das unendliche Sein, sondern das Nichts das Princip aller Dinge sei. Die Thatsachen sind bekannt. Durch diesen Sinn dagegen breitet die Seele ihre Schwingen aus, und vom äußeren Sinn, der nur die Natur zeigt, fliegt sie auf und steigt zu Gott empor, weil sie durch den mit dem göttlichen Sinn verbundenen aüßeren Sinn die Natur als schön, d. h. als Gottes würdig erschaut; sie sieht dieselbe nicht allein so, wie sie an sich ist, sondern überdies in ihrem Verhältniß zu Gott. Durch diesen Sinn in Verein mit dem inneren Sinn sieht sich die Seele nicht allein an sich selbst, sondern überdies im Verhältniß zu Gott und als Bild Gottes: sie sieht sich als in der Schönheit, Weisheit und Güte d. h. in Gott unendlich perfectibel. Dieser Sinn, welcher der Sinn für das Unendliche ist, macht es uns allein möglich, beim Anblick unseres beschränkten Seins auf Gott zu schließen, Gott zu schauen, Gott zu lieben.

Kann aber die Seele diesen göttlichen Sinn nicht mißbrauchen? Gewiß, sie kann ihn mißbrauchen, und alle falschen Mystiker sind ein Beweis davon.

Unter dem Einflusse des göttlichen Sinnes, sowie er naturgemäß in der Seele ist, kann dieselbe entweder ihre innere Süßigkeit oder den starken Impuls zur Tugend, zur Wahrheit und Freiheit lieben. Hier schon kann sie wählen zwischen sich und ihrer Freüde einerseits und zwischen Gott und seinem heiligen

---

nes, soweit dieser zum *Wesen* des Menschen gehört, gedacht wissen will, sondern nur ein *Vergraben* und *Umkehren* dieses Sinnes. Das Folgende zeügt klar genug dafür. Anmerk. d. Herausg.

Willen andererseits. Durch die affective Liebe, sagen die Theologen, bleibt die Seele in sich selbst; durch die effective Liebe tritt sie aus sich heraus, und es gibt anders keine Tugend, als um diesen Preis. Die Tugenden sind, wie Thomassin so gut bemerkt, ein Aufschwung der Seele aus sich heraus. Schon auf diesem Punkte gibt es eine doppelte Liebe: eine sensible, verderbliche, egoistische, und eine starke, laüternde, unselbstsüchtige. Durch die letztere steigt die Seele zu Gott auf und wächs't in ihm; durch die andere profanirt sie nur Gott, indem sie, wie der heilige Apostel Jakobus sich ausdrückt, in ihren Begierden die Geschenke Gottes nach und nach an sich zieht, um sie zu genießen,[21]) und wenn man so sagen darf, Gott in die Sinne herabsteigen macht. Nicht, als wollte Gott zuletzt nicht wirklich in die Sinne herabkommen; aber er will nur in Sinne herabkommen, die durch das Opfer gereinigt, nicht mehr verderbt und der Sinnlichkeit zugekehrt sind. Aber der falsche Mysticismus ruft Gott in die verderbten Sinne herab, wie jene treülosen Juden, die das Manna zu Grunde richteten, indem sie es dem Befehle Gottes zuwider habgierig aufbewahrten. Um sagen zu können: „Gott allein“, weis't der Mysticismus die Arbeit, die Tugend, den Kampf der moralischen Freiheit, wie die Arbeit der Vernunft, von sich ab. Er sagt: „Gott allein;“ aber er will sagen: „Gott für mich,“ nicht: „Gott für Gott.“ Er redet von der Vernichtung des Gedankens und der Freiheit, und in der That, er kömmt dahin, wo sein Ausgangspunkt ihn hinführt, zur Thorheit und zur Lust. Das ist die Geschichte des falschen Mysticismus.

Der Mißbrauch des göttlichen Sinnes ist auch eines von den Principien des Pantheismus, der mit dem falschen Mysticismus so nahe verwandt ist. Indem man die Creatur ganz passiv machen und sie in ihren Thätigkeiten annihiliren will, kömmt man zuletzt zu dem Satze, daß sie nicht sei und daß Gott allein alles sei.

---

21) Ut in concupiscentiis vestris insumatis. *Jac.*, IV, 3.

Das falsche Gewissen stammt vom Mißbrauch, wie vom Verlust des göttlichen Sinnes. Man fühlt Gott verkehrt, man fälscht seine Inspirationen; man hält die verworrene Masse von Eindrücken was immer für einer Art, die man in sich fühlt, für Inspirationen des Gewissens.

Nach Beseitigung dieser Schwierigkeit wissen wir zu einer genaueren Darstellung nichts Besseres zu thun, als Thomassin's hieher gehöriges Capitel zu citiren und seinem ganzen Umfang nach zu übersetzen. Es führt die Ueberschrift: „Ueber „der Erkenntnißkraft gibt es in uns einen verborgenen Sinn, „mit welchem Gott mehr berührt, als geschaut oder erkannt „wird.“ 22)

I. „Ueber dem Erkenntnißvermögen 23) gibt es noch ein „Centrum der Seele, den verborgenen Sinn, den mysteriösen „Contact, ein Vorahnen, einen schweigsamen Einheitspunkt der „Seele, vermöge dessen Gott mehr gefühlt, als erkannt, mehr „berührt, als geschaut wird.“

„Man kann nicht zweifeln, daß es vor und über der Er„kenntnißkraft im Centrum der Seele noch einen verborgenen „Sinn, einen Contact gebe, der die Dinge fühlt, bevor er sie „erkennt, und sie berührt, bevor er sie erfaßt. Das ist die Quelle „vom Lichtstrahl der Seele oder das Centrum der Seele; das

22) Supra vim intelligendi est sensus quidam arcanus, quo Deus tangitur magis, quam cernitur aut intelligitur. *Theol. dogm.*, lib. I, cap. XIX.

23) I. Supra intelligentiam est apex mentis, arcanus sensus, augurium unum, silentium mentis, quo sentitur magis Deus, quam intelligitur, tangitur potius, quam videtur.

Liquet etiam ante et supra vim intelligendi esse in ipso mentis apice quemdam sensum arcanum, tactumque, quo res sentimus magis, quam cognoscimus, tangimus magis, quam intelligimus. Hoc est summum mentis fastigium, et unum mentis, quo ipsum incomprehensibile utcunque apprehendimus: sentimus, quod sit, nec intelligimus, quid sit: sentimus, quid non sit, nec intelligimus, quid sit.

„gerade ist der Einheitspunkt des Geistes, durch welchen wir „das Unbegreifliche selbst irgendwie berühren: wir fühlen, daß „es ist, ohne zu erkennen, was es ist: wir fühlen, was es „nicht ist, ohne einzusehen, was es ist."

„Dies scheint sich zu widersprechen; denn wenn ich ganz und „gar nicht weiß, was es ist, wie kann ich dann wissen, daß es „ist? Nur dadurch, daß man in irgend einer Art weiß, was „ein Ding ist, kann man wissen, daß es ist. Und wenn ich „niemals weiß, was es ist, wie kann ich dann wissen, was es „nicht ist. Ich kann erst dann gewisse Prädicate als seiner un„würdig von ihm negiren, wenn ich schon eine andere Ansicht, „eine hohe Meinung von ihm habe."

„Die Schwierigkeit hebt sich, wenn man bedenkt, daß der „Einheitspunkt, das einfache Centrum der Seele vermöge eines „eingebornen Ahnens fühlt, es existire etwas Unaussprechliches „und Unbegreifbares, während der Geist nicht begreift, was „dieses Unbegreifbare sei."

II. „Die alten Philosophen wußten das. Was sagt „Platon? „Wenn du das Dasein Gottes behauptest," sagt er „„so treibt dich vielleicht eine gewisse göttliche Verwandtschaft „„dazu, das Wesen zu affirmiren und zu lieben, mit dem du „„verwandt bist. . . . Jede Seele hat einen Durst nach dem

---

Haec alioquin conflictarentur; nam si nescias penitus, quid sit, quomodo scies, quod sit? Non potest sciri, quod sit, nisi aliquatenus sciatur, quid sit illud, quod est. Item si nescias, quid sit, quomodo scies, quid non sit? Nam ideo aliqua ab eo submoves, ut indigna, quia de ejus dignitate magnifice sentis.

Sed haec alioqui pugnantia ita concordabunt, si uno, si apice mentis, si augurio quodam innato sentiatur inenarrabile et incogitabile aliquid esse; quid vero illud sit, mens ipsa non intelligat.

II. Probatur id primo ex antiquis philosophis. Antiqui philosophi ita decreverunt:

Plato: »Quando deos esse asseris, cognatio quaedam forte »divina ad rem tibi conjunctam affirmandam colendamque ducit.« Item alibi rursus: »Bonum omnis anima expetit ejusque gratia

„„absolut Guten; um des absolut Guten willen thut sie alles „„das, was sie thut. Sie ahnt, daß es existire; aber sie ist „„unschlüssig und weiß nicht, was es ist.“ Es ist also nach „Platon viel weniger die Erkenntniß, als der Sinn dasjenige, „wodurch vermöge einer geheimen Verwandtschaft Gott erfaßt „wird.“

„„Wenn Jemand behauptet,“ sagt Plotin, „das Princip „„der Liebe sei jenes ewige Verlangen nach dem Schönen, das „„uns eingeboren ist, jene Verwandtschaft der Seele mit dem „„Schönen, deren Band von der Seele ohne einen Act der „„Erkenntniß wahrgenommen wird, so wird ein Solcher der „„Wahrheit nicht ferne stehen.“ Die höchste Schönheit wird also „nach Plotin durch eine Verwandtschaft der Seele mit dieser „Schönheit selbst und durch ein Vorfühlen wahrgenommen, das die „Seele vor aller Erkenntniß und vor aller Beweisführung hat.“

„„Ich glaube,“ sagt Proclus, „daß das Erkenntnißvermögen „„die dem Geiste vermittelten Bilder der äußeren Objecte und

---

»agit omnia; augurans, esse aliquid, dubitat tamen, neque suffi- »cienter, quid sit, comprehendere potest.« Ubi non tam intel- lectione quam augurio et cognatione Deum apprehendi notat.

Plotinus: »Si quis ipsius (amoris) principium ponat antiquam »ipsius pulchri insitam animabus appetitionem, cognationem, et »quamdam sine rationis actu cognationis perceptionem, is a veri- »tate non abhorrebit.« Summum pulchrum vult percipi cognatione mentis cum ipso, et hujus cognationis clanculario sensu omnem rationem et cognitionem antecedente.

Proclus: »Unde puto animae intellectualem facilitatem vim »habere comprehendendi formas intellectuales, et differentiam, »quae est inter ipsas. Ipsum vero mentis fastigium, et florem et »substantiam copulari cum unitatibus ipsorum entium, et per has »cum ipsa divinarum omnium unitatum occulta unione (id est cum »Deo). Ubique enim similia simili cognosci dicimus, sensu sen- »sibile, opinione opinabile, cogitatione cogitabile, mente intelligi- »bile. Igitur ipso uno agnoscitur id quod est maxime unum et »arcano arcanum.« Intelligibilia igitur intellectu attinguntur, at Deus cum superintelligibilis sit, vi aliqua intellectum superante attingetur.

„„deren Unterscheidungen erfaßt. Aber die Einheitspunkte jedes „„Dinges, und durch diese Einheitspunkte die verborgene Einheit „„aller Einheiten, d. h. Gott zu berühren, das kömmt allein dem „„Centrum des Geistes zu, seiner Substanz oder, wenn man will, „„seinem Keime. Die Sinne erkennen die sinnlichen Dinge; der „„Verstand erkennt die Verbindung der Wahrheiten, der Geist „„die Wahrheit selbst. Jedes Ding wird durch etwas erkannt, „„das in der Seele mit ihm analog ist; das Mysterium der „„Einheit wird also durch die mysteriöse Einheit der Seele er„„kannt werden.“ Dies will sagen: Der Geist erfaßt das „Erkennbare; da aber Gott mehr ist, als erkennbar, so muß er „durch eine Kraft erfaßt werden, die höher steht, als die Er„kenntnißkraft.“

„„Die Erkenntniß der Gottheit,“ sagt Jamblichus, „geht „„in der Substanz der Seele selbst vor sich. Diese Art von „„Erkenntniß ist höher, als ein Urtheil, früher, als die Ver„„nunft und jeder Beweis. . . . Wenn man alles sagen will, so „„ist sie nicht einmal eine Erkenntniß, sie ist ein Contact der „„göttlichen Dinge.“ Nach Jamblichus geht also die Erkenntniß „Gottes jeder anderen Erkenntniß voraus, und ist nicht einmal „eine Erkenntniß, sondern ein Contact.“

III. „Die Kirchenväter denken ebenso. Der heilige Dionysius zum Beispiel sagt: „Dasjenige, was an sich unaus„„sprechbar und geheimnißvoll ist, wird von unserer Seele nur

---

Jamblichus: „Cohaeret nostrae ipsi substantiae de diis innata „cognitio. Est enim judicio omni et concilio melior, nec non ra„tione et demonstratione prior etc. Imo si verum fari licet, ne „cognitio quidem est, ipse divinorum contactus.“ Cognitio igitur Dei omnem cognitionem antecedit, et nec cognitio est, sed potius contactus.

III. Ex *Dionysio* et ejus interpretibus.

Ita etiam decreverunt Patres ecclesiae. *Dionysius:* „Rebus in„effabilibus et ignotis, modo ineffabili ignotoque conjungimur, se„cundum eam unionem, quae potentiam nostrae aut rationis aut „intellectionis excedit.“ Et infra: „Est divinissima Dei notitia,

„„auf eine ebenso unaussprechbare und geheimnißvolle Weise in „„einer Einheit erfaßt, die höher steht, als Vernunft und „„Intelligenz.“ Und weiter unten: „Es gibt eine heilige Er= „„kenntniß Gottes, zu der man nicht durch Wissen gelangt, wenn „„sich nämlich der Geist mit dem eint, was über ihm steht, „„d. h. wenn er jedes Wesen und sich selbst verläßt und mit „„dem Strahle aus der Höhe sich eint, der sodann für jene „„unergründliche Tiefe der Weisheit erleuchtet.“ Und anderswo: „„Die Seele tritt ein in das mystische Dunkel des Unbekannten, „„in dem sie alles wissenschaftliche Verstehen bei Seite legt; in „„ihrem besseren Theile mit dem Unbegreifbaren geeint und im „„Vergessen der Erkenntniß erkennt sie in dem Augenblicke, in „„dem sie zu erkennen aufhört, das, was über ihr steht.“ Gott „wird also erkannt beim Mangel der Erkenntniß, wird vor jedem „Act der Intelligenz durch eine Einheit erfaßt, durch etwas, das „kein Wissen ist, erfaßt in der Einheit der Seele, nicht aber in „der Intelligenz, kurz mehr gefühlt, als gesehen.“

„„Es gibt,“ sagt Maximus, „ein Nichtwissen, das Gott „„erkennt. Es ist jenes Nichtwissen, das die Seele zu einer

---

»quae per nescientiam accipitur, secundum illam quae supra mentem »est unionem, quando mens a rebus omnibus recedens ac demum »semetipsum deserens, desuper fulgentibus radiis unitur, quibus »in illo inscrutabili sapientiae profundo collustratur.« Et rursus alibi: »In caliginem vere mysticam incognoscibilitatis ingreditur, »in qua omnes scientificas apprehensiones excludit; penitus inco- »gnoscibili per omnem cognitionis vacationem secundum meliorem »partem copulatus; et eo ipso quo nihil cognoscit, supra mentem »cognoscens.« Ubi vides cognosci Deum sine cognitione, attingi unione intellectionem omnem antecedente, sciri nesciendo; mentis unitate, non intellectione: palpari magis quam videri.

Sanctus *Maximus:* »Ignoratione Deus cognoscitur, per quam »in simplicitatem redigimur supra cognitiones; hae enim multipli- »catione dividuntur, iterumque conjunguntur, cum non sint unitas. »Idcirco omnem de Deo intellectionem transscendendo, simplices »efficimur, ignorantes deinde et non discernentes, propter unitatis

„„Einheit sammelt, die über dem Denken steht. Das Denken „„vervielfältigt seine Acte, theilt sich und eint sich und ist nicht „„die Einheit selbst. Es gibt aber über aller Erkenntniß einen „„Weg der Transcendenz, auf dem die Seele ganz einfach dasteht, „„ohne Unterscheidung und ohne Schauen, sondern wechsellos „„und fest in der Einheit beharrend.“ Ueber alles Erkennen „sich erheben, die Seele zu ihrer Einfachheit und zu ihrer Einheit „sammeln, das wäre also der Weg, um Gott zu erfassen. „Pachymeres bemerkt zu jenem Text des heiligen Dionysius: „„Göttliche Einheiten nennen die heiligen Lehrer die Erkenntnisse „„der unbegreifbaren Wesenheit Gottes.““

IV. „„Wenn die Seele,“ sagt der heilige Gregor von „Nyssa, „nicht allein das, was mit den Sinnen wahrgenommen „„wird, sondern überdies auch das, was der Geist erschaut, ver„„lassen hat und sich immer mehr nach innen sammelt, so gelangt sie „„durch dieses Zurückziehen zuletzt zum Untheilbaren und Unbegreif„„baren selbst. Hier schaut sie Gott. Denn das Schauen Gottes „„besteht nicht eigentlich darin, daß man ihn sieht; gleichwie er näm„„lich von seiner Unbegreifbarkeit umhüllt ist, so überragt er auch „„alle Erkenntniß.“ Gott wird also nicht geschaut, nicht erkannt

---

»statum, permanentes et firmiter in unitate consistentes.« Omnis ergo intellectio transcendenda est; et summa mentis simplicitas, summa unitas adhibenda ad Deum attingendum. *Pachymeres* in idem caput Dionysii: »Sacri doctores divinas uniones vocant, no»tiones illas divinae et incomprehensibilis essentiae.«

IV. *Gregorius Nyssenus:* »Cum reliquerit mens hominis non »solum omnia quae sensu perspiciuntur, verum etiam cuncta quae »mente inspiciuntur, ac semper ad interiora progrediatur, subit »tandem multa jactatione mentis ad ipsum invisibile et incompre»hensibile, et ibi Deum videt. In hoc enim consistit visio Dei »in non videndo; omnem enim cognitionem excedit, incompre»hensibilitate sua quasi caligine quadam circumamictus.« Ubi audis, Deum non videri, non cognosci: a mente ultra omnem intellectionem enitente utcumque comprehendi, ut summum incomprehensibile, ut quo nihil melius, ut quo nihil dignius cogitari potest, ut quo nihil dignum cogitari potest.

„— es ist hier offenbar nur von unserem gegenwärtigen Zustand „die Rede —; aber die Seele kann ihn, indem sie sich über die „Erkenntniß erhebt, als ein unbegreifbares Object erfassen, über „das hinaus der Gedanke nichts Größeres, nichts Würdigeres zu „ersinnen vermag, oder vielmehr, das kein Gedanke würdig zu „denken vermag."

V. „Was die Gründe betrifft, welche die Väter und die „Philosophen bestimmt haben, von einem Centrum der Seele zu „reden, das früher und höher ist, als die Intelligenz selbst, so „ließen sich dieselben aus ihren Texten selbst ersehen. Es sind „folgende:

1. „Die Sinne erkennen die sinnlichen Dinge, die Intel„ligenz erkennt die geistigen Wahrheiten. Da aber Gott über „diesen beiden Welten steht und die Welt der Geister in einem „höheren Maße überragt, als diese die Welt der Körper über„ragt, so kann er nur durch eine Kraft erfaßt werden, die höher „steht, als die Intelligenz."

2. „Wenn der Verstand affirmirt und negirt, so verviel„fältigt und theilt er, und dadurch erkennt er die Wahrheiten, „die nicht absolut einfach sind. Da aber Gott die Einfachheit, „die Einheit selbst ist, die weder eine Theilung noch eine Ver„vielfältigung zuläßt, und da er folglich außer dem Bereich aller „— partiellen — Affirmation oder Negation steht, so muß er „durch eine Kraft erfaßt werden, die einfacher ist, als der Ge„danke selbst, das heißt durch die Spitze, das Centrum oder „die Einheit der Seele."

V. Rationes autem, propter quas tum Patres, tum philosophi hunc mentis apicem intellectione priorem et superiorem Deo cognoscendo consecraverint, hae ex eorum contextibus observari potuere:

1. Quod sensu sensibilia, intellectu intelligibilia percipiantur; cum supra haec Deus sit, et non paulo majore intervallo superet intelligibilia, quam ab his superentur sensibilia, facultate aliqua intellectum utcunque exuperante saltem attingendus erit.

2. Intellectus affirmando negandoque multiplicat et dividit, et ita intelligibilibus coaptatur, quae simplicissima non sunt. At

3. „Der Wahrheit und der Liebe, die Gott ist, entsprechen „im Menschen die Erkenntniß und der Wille. Der Einheit „Gottes aber, die wir gewisser Maßen vor der Liebe und der „Wahrheit erfassen, entspricht im Menschen die Einheit des Geistes, „das Centrum der Seele."

4. „Güte, Weisheit, Wahrheit und die übrigen Attribute „der geistigen Natur werden so, wie sie in unseren Seelen sind, „durch den Gedanken von der Seele auf Gott übergetragen als „Symbole und als ein geistiger Schleier, womit man Gott um„geben muß, damit man ihn erkenne. Bei diesem Verfahren „müssen wir vor allem ein tiefes Gefühl von seiner überwälti„genden Würde und unbegreifbaren Größe haben; ein Gefühl, „welches uns sagt, daß man diese Symbole ihm beilegen müsse, „weil wir nichts Größeres denken können, und daß er zugleich „über diese Symbole erhaben ist, weil wir nichts denken können, „das nicht unter ihm stünde."

5. „Alle übrigen Erkenntnißmittel dienen uns dazu, die „Geschöpfe zu verstehen; sollte es nun nicht eine eigene Kraft

---

Deus, cum ipsa simplicitas sit, et ipsum unum, multiplicitatis omnis et divisionis impatiens, ideoque supra omnem affirmationem et negationem secretus, simpliciore aliqua vi, nempe summo mentis acumine et apice et uno dignoscitur.

3. Veritati et Charitati Deo respondent intellectus et voluntas hominis. At unitati, quae a nobis intelligitur quodammodo prior, quam charitas veritasque, respondebit in homine unitas mentis et ejus quasi summus vertex.

4. Bonitas, sapientia, veritas et caetera hujusmodi naturae spiritalis et animarum intellectualium ornamenta quaedam sunt, ab eaque transportantur in Deum tamquam symbola quaedam et vela intelligibilia, quibus, ut intelligatur, Deus amiciendus est. Igitur necesse est, sensum aliquem anteriorem et occultiorem nobis inesse Deitatis ejusque magnificentiae inaestimabilis et incomprehensibilis summitatis, quam his symbolis vestiendam esse auguramur, quia nihil melius intelligimus; sed supra haec symbola longe eminere conjectamur, quia de ea nihil dignum intelligimus.

5. Cum reliqua omnia cognoscendi genera creaturis etiam

„geben, die Gott allein geweiht ist und von keinem Geschöpfe „berührt werden kann? ... Ja, es muß in der Seele ein „Heiligthum geben, ein Tabernakel, zu dem Gott allein Zu„tritt hat."

6. „Der unaussprechbare, undefinirbare, unbegreifbare „Gott kann gefühlt, nicht aber gedacht werden; denn es ist ein „Widerspruch, wenn man das Unbegreifbare denken und das „Unsichtbare schauen will. Es wird empfunden oder erfühlt, „gleichsam berührt, während die Augen geschlossen sind, nicht „aber geschaut, gedacht, erkannt. Wie die Unbegreiflichkeit aus„schließlich Gott zukömmt, ebenso ist der verborgene Sinn Gott „allein geweiht."

7. „Man kann, wie wir vorhin bewiesen haben, nur „dann sagen — und man sagt es so oft —, daß man mit Ge„wißheit die Existenz Gottes kenne, und daß sich überdies noch „aussprechen lasse, was Gott nicht ist, keineswegs aber, was „er ist: wenn man im Voraus schon in der Seele einen gött„lichen Sinn, einen Contact mit Gott, eine Hochachtung vor „seiner unbegreiflichen Majestät empfindet, die bewirken, daß „wir ihn als Unaussprechbaren kennen, ohne zu wissen, was er

---

vestigandis intelligendisque inserviant, aequum est, ut Deo intelligendo speciale aliquod genus intelligendi dedicetur, quod nullius creaturae contubernio vel conspectu profanetur; aequum est, esse aliquod adytum mentis penitiusque sacrarium, quod soli Deo pervium sit.

6. Inenarrabilis, inexcogitabilis incomprehensibilisque sentitur Deus, nec tamen intelligitur; pugnat enim intelligi, quod inintelligibile est, aut videri invisibile, aut cogitari inexcogitabile. Sentitur ergo potius et praesagitur et quasi clausis oculis palpatur; non cognoscitur, non intelligitur, non cogitatur. Utque Dei maxime propria est haec ejus incomprehensibilitas, ita arcanus ille sensus illi uni consecratus est.

7. Ut supra praelibatum est, non constabunt haec adeo decantata de Deo, scire quod sit, sciri, quid non sit, non quid sit: nisi augurium quoddam et aestimatio et contactus quidam Dei ut incomprehensibilis cujusdam magnitudinis anticipetur in animo,

„sei, daß wir behaupten, er existire, und daß wir herausstellen, „was er nicht ist."

8. „Die eingebornen Ideen, von denen der heilige Augu- „stin, der heilige Anselm und die Uebrigen so oft reden; „jene Ideen von einer Größe, die man nicht mehr größer, von „einer Güte, die man nicht mehr besser denken kann: diese „Ideen und die übrigen von gleicher Natur erklären nichts von „Gott, entwickeln nicht klare Begriffe im Geiste; sie lassen eine „unendliche Größe nur fühlen, nicht erkennen, nur schätzen, „nicht schauen."

9. „Das Verlangen nach dem absolut Guten endlich schließt „ein Erfühlen der Existenz dieses Gutes in sich. Es ist aber „das in der That nur ein Erfühlen, ein stummes Ahnen, „eine Divination, ein geheimer Contact und so zu sagen viel- „mehr die mysteriöse Wirkung eines Wohlgeruches, als ein ent- „wickeltes Erkennen. „Sogar der Name Gottes," sagt der hei- „lige Justin, „ist weniger ein Name, als ein Ausdruck des „„Glaubens an ein unnennbares Wesen, welcher der mensch- „„lichen Natur eingeboren ist.""

Dies ist das schöne Capitel Thomassin's. Wir sind nicht mit allen Einzelnheiten einverstanden; es ist dem Geiste der

---

unde fiat, ut etsi nesciamus, quid sit, quia tamen sentimus, inaestimabile aliquid esse, et affirmemus, quod sit, et dijudicemus, quid non sit.

8. Ideae illae innatae, de quibus tam saepe et tam prolixe Augustinus, Anselmus aliique: quo nihil melius, quo nihil majus cogitari potest, et caeterae id genus hujusmodi sunt: nihil explicate de Deo docent, nihil evolute intelligi dant, sed interminatam tantum quamdam magnitudinem aestimari magis faciunt quam intelligi, sentiri quam cognosci.

9. Denique innata boni appetitio augurium quoddam boni anteisse in mente demonstrat, sed augurium magis et veluti surdum praesagium, et obscurum olfactum et contactum arcanum, quam explicatum intellectum. Justinus in apologia: „Dei appel- „latio nomen non est, sed rei inenarrabilis insita naturae homi- „num opinio."

Alexandriner ein wenig zu viel Nachsicht getragen. Der Text Thomassin's selbst aber ist, mit Ausnahme eines oder zweier Ausdrücke, von denen wir nicht wissen, was er damit sagen will, voll Saft und Tiefe und bietet überdies einen mehr als hinreichenden Beweis dafür, daß nicht wir zuerst die Idee des göttlichen Sinnes in die Philosophie einführten. Nur scheint es uns, daß das Wort und die Idee nicht genugsam in Uebung waren, und daß ein großer Lichtquell in dieser Idee verborgen steckt.

Zweites Capitel.

Studie über das Erkenntnißvermögen.— Der Rationalismus.

I.

Wir haben somit das erste von den drei Seelenvermögen, den Sinn, studirt und nach den drei Objecten, die unsere Seele fühlen kann, in derselben einen dreifachen Sinn gefunden: den äußeren Sinn, welcher der sichtbaren Natur entspricht; den inneren Sinn, der unserer Seele entspricht, und den göttlichen Sinn, der Gott entspricht.

Gehen wir nun an die Analyse der Intelligenz, welche die zweite Potenz der Seele ist.

Unter Intelligenz verstehen wir hier das Erkenntniß-Vermögen in seiner allgemeinen Bedeütung. Was sind wir nun zu erkennen fähig? Gott, die Seele und die Natur. Wie können wir diese Dinge erkennen? Offenbar dadurch, daß wir sie sehen und betrachten.

Was heißt aber sehen und betrachten? Es heißt den Eindruck der Dinge aufnehmen und auf diesen Eindrücken wirken. Aber den Eindruck der Dinge aufnehmen, das ist Sache des ersten Vermögens.

Der Sinn ist daher der Ausgangspunkt für die Erkenntniß; unsere zweite Potenz ist an die erste gebunden, hängt von ihr ab und wird von ihr gezeügt: das Empfindungsvermögen ist

die Wurzel der Erkenntniß, und richtig verstanden ist nichts wahrer, als die alte Maxime: „Nichts gelangt in das Erkennt„nißvermögen, was nicht zuvor im Sinne gewesen — nihil est „in intellectu, quod non prius fuerit in sensu —." Unter Sinn ist hier das Empfindungsvermögen in seinem ganzen Umfang gemeint. Die Sensation, der innere Sinn und der göttliche Sinn bilden in uns offenbar die Wurzel der Erkenntniß. Es gibt nichts in der Intelligenz, das auf einem anderen Wege in sie hineinkäme, „außer die Intelligenz selbst" — nisi ipse intellectus —, wie Leibnitz beifügte.

Diese Unterordnung unseres zweiten Seelenvermögens unter das erste ist eines von den Fundamentaldogmen der Philosophie oder soll es wenigstens sein. Die gänzliche oder theilweise Unkenntniß dieser Wahrheit ist vielleicht die vorzüglichste Ursache von der staunenswerthen Sterilität der Philosophie; und wenn die Naturwissenschaft seit drei Jahrhunderten unermeßliche und ruhmeswerthe Fortschritte gemacht hat, so kömmt dies daher, weil sie in ihrem Gebiete diese fruchtbare Wahrheit erkannt hat.

Das Verdienst Bacon's als Schriftstellers besteht darin, daß er das große Princip, man müsse, um zu wissen, empfangen, beredter als sonst Jemand in seiner Zeit und unbestreitbar ins Licht setzte. Nur hat er das einzig auf die Wissenschaft der Körper angewendet, und überdies die eine Seite der wahren Methode, die Beobachtung, zu sehr erhoben, um die andere Seite, die Reflexion, allzusehr hintanzusetzen. Wie dem auch sei, so erkannte er doch diese Wahrheit und rief mit Enthusiasmus aus: „Ich will den Weg entweder auffinden „oder neü bahnen — viam aut inveniam aut faciam —." Das war gut gesagt; nur war der Weg von Anderen, wie von Kepler und von Galiläi bereits gebahnt und durchlaufen. Indeß, was Jene thaten, das hat er endlich ausgesprochen oder wenigstens hat er es zur Hälfte behauptet.

Wie will man, sagte er, die Natur erkennen, ohne sie anzuschauen? Wie kann man über die Natur sich hinwegsetzen wollen, wenn man daran geht, sie zu beschreiben, d. h. wie

kann man mitten in der Natur ohne sie von ihr reden wollen? Was! mit abstracten Deductionen, die aus eürem eigenen Hirne geschöpft sind, wollet ihr die Geheimnisse der Natur errathen, die Natur construiren, anstatt sie zu hören, sie anzuschauen, ihr nachzugehen und zu gehorchen? Dann werdet ihr aber nicht die Biene sein, die auf Blumen den Saft sucht, woraus sie den Honig bereitet, sondern die Spinne, die aus sich selbst heraus den unreinen Faden ihres schädlichen und leicht zerreißbaren Gewebes spinnt.

Während aber Bacon so sprach, hat er das Erbübel der Philosophie, jene Pest der Intelligenz meine ich, die man Rationalismus nennt, durchaus nicht angegriffen.

Rationalismus! Bleiben wir bei diesem Wort und bei dieser Frage stehen: es ist hier der geeignete Platz.

II.

Wir beginnen die Theorie der Intelligenz. Wir wollen zeigen, daß sich unser zweites Seelenvermögen durch das erste entwickelt und dessen Sohn ist; daß die Erkenntniß aus dem Sinne stammt. Im Grunde ist dies die directe Widerlegung des Rationalismus.

Was ist der Rationalismus? Er ist jenes philosophische Laster, welches verlangt, daß der reine Gedanke sich selbst genüge, daß die Vernunft, die in uns ist, Gott, die Seele und die Welt ohne die ihr von außen zukommenden Einwirkungen zu erkennen vermöge.

Dieses Laster ist nichts anderes, als jener Egoismus des Geistes, vermöge dessen sich die Vernunft in sich selbst abschließt, sich von Gott, von der Natur und vom besseren Theile der Seele isolirt und sich einbildet, sie könne in solcher Abstraction die Objecte, von denen sie sich isolirt und für die sie den Sinn verliert, erkennen. [1])

---

1) Man sehe unsere Logik, Buch I, Cap. V.

Aber was ist sofort ihr Loos? Ohne Wurzel und ohne Saft erschöpft sie sich und wird nichtig; sie wird leer und eitel. Es geht das schwere und tiefe Wort des heiligen Paulus in Erfüllung: „Sie sind in ihren Gedanken eitel — gehaltlos — „geworden.“ [2]) Es ist das jener Zustand, den Schelling so schön „die Odyssee des Geistes nennt, der in staunenswerther „Taüschung vor sich flieht, während er sich selbst sucht.“

Die entarteten Schüler des Aristoteles, die Sophisten der Scholastik, die von der neüeren Wissenschaft aus dem Felde geschlagen wurden, waren Rationalisten; ausgehend von abstracten Obersätzen wollten sie die Natur construiren. Diese Obersätze bewiesen ihnen, daß die Natur eine Scheü vor dem Leeren habe, daß es keine Antipoden geben, daß nur eine einzige bewohnbare Erde existiren könne. Der glänzende Triumph der modernen Wissenschaft durch die experimentale Methode, die zugleich auch rationell ist, weil sie in der Vergleichung, in der wissenschaftlichen Prüfung der beobachteten Thatsachen besteht, und zwar in der Prüfung durch eine Vernunft, die mit der mächtigen Waffe des Calculs ausgestattet ist; dieser Triumph hat die Anmaßung des Rationalismus im Gebiete der Naturwissenschaften zu nichte gemacht.

In der gesunden philosophischen Tradition ist der Rationalismus hinsichtlich dieses Punktes überwunden. Und doch muß man gestehen, daß die rationalistische Philosophie sogar in diesem Punkte noch existirt. Betrachtet Deütschland, dieses Land, in welchem seit einem halben Jahrhundert die Geschichte der Philosophie kaum etwas anderes ist, als die Pathologie des menschlichen Geistes: ihr werdet selbst in der Naturphilosophie den Rationalismus blinder und hoffährtiger finden, als er zu irgend einer anderen Zeit war. Er nennt manchmal die Natur eine versteinerte Intelligenz; sich selbst nennt er die lebendige Intelligenz und verfährt mit der sichtbaren Welt wie ein Schöpfer mit dem Geschöpfe.

2) *Rom.*, I, 21.

„Es ist unbestreitbar gewiß," sagt ein Schüler Hegel's, „daß die hegel'sche Philosophie frei und apriorisch alle jene „Ideen schafft, die aus sich die Natur erzeügen." [3]) Nach einer solchen Erklärung erwartet man wohl, daß die Philosophie alle Thatsachen der Natur erkläre oder wenigstens zu erklären versuche. Allein nichts von allem dem: diese Philosophie, die apriorisch jene Ideen hervorbringt, welche die Schöpferinen der Natur sind, befaßt sich nicht mit dem Detail oder mit den einzelnen Thatsachen; im Gegentheile, wenn man vom Philosophen Rechenschaft über das Wie eines Factums verlangt und er nicht antworten kann, so erklärt seine Wissenschaft, daß dieses Wie nicht über, sondern unter dem Wissen stehe.

„Eüre Philosophie, welche die schöpferischen Ideen schafft, „kömmt auf diesem Wege nicht weit," sagte Schelling. „Denn „vor allem kann sie nicht einmal einen Grashalm hervorbringen. „Ueberdies aber weiß sie nicht einmal, wie ein Grashalm her„vorgebracht wird." — „Unsere Philosophie muß darüber in „Unkunde bleiben," antwortet sogleich der Schüler Hegel's, „weil „der Grashalm selbst nichts von sich weiß. Weder dieses Nicht„wissen noch diese Unmacht dürfen als eine Schranke der Philo„sophie angesehen werden. Unsere Wissenschaft schafft nicht das „Einzelne, Sinnliche und Vorübergehende, sondern das Allge„meine und Bleibende, das allein Werth hat. Die particulären „Dinge hervorzubringen oder zu wissen, wie sie hervorgebracht „werden, das steht nicht über, sondern unter dem Wissen. „Wenn die Idee zur Realität wird, so muß eben deshalb, weil „die Natur eine bewußtlose Idee ist und der Grashalm wächs't, „ohne es zu wissen, die Sache aufhören, wißbar zu sein." [4])

---

3) „So bleibt es im buchstäblichen Sinne wahr, daß Hegel's Natur„Philosophie das ganze System der zeügenden Ideen der Natur aus „eigener Freiheit schafft." Michelet: Hegel's Werke, Bd. VII, S. 15.

4) „Wird man es nun noch länger für eine Schranke der Philosophie hal„ten, nur Gedanken, nicht aber einmal einen Grashalm schaffen zu

Darnach ist der hegel'sche Naturphilosoph nicht mehr „das „denkende Rohr" Pascal's, sondern ein Rohr, das nicht denkt. Der Sophist ist, wie Aristoteles ihm vorwirft, [5]) wahrhaft zur „Pflanze" geworden und ist gezwungen, dies zuzugeben. „Hier," sagt er, „wandle ich mich um. Ich denke nicht mehr, ich brauche „nicht mehr zu denken, denn ich bin zum Grashalm geworden."

Nach Hegel ist „die Natur nichts an sich, nichts für sich; „es ist nichts Reelles in ihr, als die Bewegung der Idee, und „diese Bewegung hat ausschließlich den Zweck, dem Geiste das „Bewußtsein seiner selbst zu verschaffen. Aber Hegel verachtet „nicht nur die Natur im Allgemeinen, als an sich nichts seiend; „er verachtet sie vorzugsweise darin, daß er sie nicht begreifen „kann; er rächt sich so zu sagen an ihren Geheimnissen durch „stolze Geringschätzung. Nicht allein über die unermeßliche „Mannigfaltigkeit von Pflanzen, Insecten und Thieren blickt er „vornehm hinweg; selbst der gestirnte Himmel findet trotz seiner „Erhabenheit und Schönheit bei ihm keine bessere Behandlung. „Anstatt daß er die Unmacht der Philosophie anerkannt hätte, die „Natur in dem zu erklären, was sie Höchstes und Niedrigstes hat, „klagt er vielmehr die Natur selbst der Unmacht an; die Bil„dungen der Natur sind nur deshalb unverständlich, weil sie „sich nicht zu den Verstandesbegriffen erheben. Jene Mannig„faltigkeit von Formen, die der gewöhnliche Mensch bewundert, „sind nur ein Unvermögen, und durch dieses Unvermögen der

„können, d. h. nur das Allgemeine, Bleibende, einzig Werthvolle, nicht „das Einzelne, Sinnliche, Vergängliche? Soll aber die Schranke der „Philosophie nicht bloß darin bestehen, daß sie nichts Individuelles „machen könne, sondern auch darin, daß sie nicht einmal wisse, wie es „gemacht werde: so ist zu antworten, daß dies Wie nicht über dem „Wissen, sondern vielmehr unter dem Wissen steht, dieses also keine „Schranke daran haben kann. Bei dem Wie dieser Wandlung „der Idee in die Realität geht nämlich das Wissen verloren, „eben weil die Natur die bewußtlose Idee ist und der Grashalm ohne „irgend ein Wissen wächs't." Michelet: Hegel's Werke, Bd. VII, S. 15 u. 16.

5) *Ὁμοιος γαρ φυτῳ ὁ τοιουτος. Met.*, lib. III (IV), cap. 4.

„Natur wird die Philosophie gehindert, sie zu erklären. Man „hat Unrecht, wenn man von der Wissenschaft fordert, sie solle „das begreifen, was nicht wahrhaft rationell ist.“ [6])

Das ist die Naturphilosophie unter der Hand des Rationalismus, selbst nach Kepler, Cartesius, Newton und Leibnitz!

III.

Wenn aber der Rationalismus in der Naturwissenschaft den menschlichen Geist bis zu dieser Stufe von Verblendung führt, welche Resultate erzielt er denn in der Wissenschaft von Gott? Genau die nämlichen.

Der Geist, der sich, wie man so eben gesehen hat, systematisch vom Sinn für die Natur abschließt, schließt sich auch vom göttlichen Sinn ab. Er isolirt sich und hält sich für bestimmt und stark, und ist doch nur trocken und losgerissen. Er isolirt sich, weil die Seele stolz, in ihrer Wurzel egoistisch, durch das Herz von Gott abgekehrt ist. Wie soll sodann der Geist Gott erkennen ohne Gott? Wie kann er an das Unendliche glauben, wenn er den Sinn auslöscht, durch den Gott uns berührt und der Seele aller Menschen sich offenbart? Die Intelligenz weis't dann die Idee Gottes von sich ab, gerade deshalb, weil sich der Mensch in seiner Seele verstümmelt und in ihr die Quelle verschüttet hat, durch die unter dem Einfluß Gottes die Idee Gottes in uns entwickelt wird. „Der Un„sinnige — Thor — spricht in seinem Herzen: Es ist kein „Gott.“ [7]) Nichts ist tiefer und präciser, als dieses Wort der heiligen Bücher. Das heißt: Wer im Grunde der Seele, in deren Wurzel, den Sinn für Gott nicht hat, der erkennt Gott nicht durch den Geist, weil alle Gedanken, große wie kleine,

---

6) Willm, Bd. IV, S. 270.

7) *Psalm.* XIII, 1. u. LII, 1.

aus dem Herzen, d. h. aus dem allgemeinen Gefühlsvermögen kommen.

Von daher stammt jene wahnsinnige Recrudescenz des Atheismus im rationalistischen Deütschland; und dies noch nach Cartesius, Leibnitz, Bossuet, Fenelon, Clarke und den Uebrigen, die dargethan haben, daß der Beweis für die Existenz Gottes die Strenge eines jeden mathematischen Beweises habe. Selbst Locke anerkennt diesen Punkt. Wohlan nun, nach solcher Mittagshelle ziehen wieder Finsternisse herauf und die Ignoranz entblödet sich nicht, folgende Blasphemien auszustoßen: „Das „Sein ist das Nichts. Gott ist im Wachsthum begriffen; Gott „bedarf des Menschen, der Mensch aber bedarf Gottes nicht.“

Das sind die Früchte des Rationalismus bezüglich der Wissenschaft von Gott: die ihm specifisch eigene Frucht heißt Atheismus.

Was aber die Wissenschaft von Gott anlangt, so bezeichnet man mit dem Namen Rationalisten noch eine andere Kategorie von Geistern, die man streng genommen Individualisten nennen sollte. Es sind das jene heützutage so zahlreichen Geister, die zwar die Nothwendigkeit der sinnlichen oder aüsseren Erfahrung für die Wissenschaft der Natur und der Seele nicht leügnen; vielleicht auch — wiewohl sie es in der Regel thun — die Möglichkeit, Wirklichkeit und Nothwendigkeit des göttlichen Sinnes und einer Uebung desselben durch Gebet und fromme Handlungen zum Behufe irgend einer experimentalen Erkenntniß Gottes nicht in Abrede stellen: aber gleichwohl behaupten, daß für sie die Erkenntniß Gottes nur Frucht der persönlichen Erfahrung und der Arbeit des eigenen Geistes sein könne. Eine gesunde und wahre religiöse Tradition, die früher ist als Jeder von uns; eine Wissenschaft von Gott, die bereits fertig ist und durch Gott und die Menschheit Jedem, der in die Welt eintritt, dargeboten wird: das sind Wohlthaten, die sie nicht annehmen mögen. Diese großen, diese fast nothwendigen Züge der providentiellen Güte erregen ihren Verdruß. Sie wollen durch sich selbst ohne die Hilfe eines Anderen und durch die Vernunft allein alles auffinden.

Das ist der Irrthum oder vielmehr das Laster, von dem heützutage alle denkenden Geister inficirt sind. Es ist ein altes Wort von Rousseau her: „Warum immer die Menschen „zwischen Gott und mir?“ Nur den inneren Erfahrungen, die man selbst gemacht, nur den Reflexionen und Schlüssen, die man auf Grund dieser Erfahrungen sich gebildet hat, will man glauben und glaubt man. In diesem Sinne ist es wahr, wenn man sagt, Eüropa ist heützutage in Sachen der Philosophie und der Religion vom Rationalismus und Individualismus angesteckt.

Man wird leicht begreifen, daß in diesem Geiste der Zeit etwas Unhaltbares und Verhängnißvolles liegt. Denket eüch, daß man ihn auf das Gebiet der Naturwissenschaften übertrage. Diese Fallsetzung allein genügt, um über ihn das Urtheil zu fällen.

Nehmt einen Geist, den ich für den kräftigsten will gelten lassen, der je existirt hat, für größer, wenn man es verlangt, als Kepler, Leibnitz und Newton zusammen. Begabt mit der ausgesuchtesten Feinheit der Sinne und ausgerüstet mit dem mächtigsten Werkzeüg, das die Vernunft entwickelt und ihre Resultate festhält, mit der Sprache, stelle ich ihn mitten in die Natur hinein. Diesem Menschen, der frei sein soll von Sorgen und Leidenschaften, gebe ich sechzig Jahre zur ununterbrochenen Arbeit. Ich frage, ob es ihm gelingen wird, die Natur zu erkennen, ich sage nicht, so weit der Mensch sie überhaupt zu erkennen vermag, sondern nur, so weit der Mensch sie heützutage erkennt?

Dieser Mensch will die Natur durch sich selbst, durch seine eigenen Erfahrungen und seine persönlichen Betrachtungen kennen lernen. Er will von einer wissenschaftlichen Meditation, die in der Menschheit hinterlegt ist, nichts hören. Die Bücher, die bis jetzt über die Natur geredet haben, betrachtet er als nicht vorhanden, er will nichts von ihnen wissen, er betrachtet unsere Instrumente, unsere Sammlungen, unsere Bibliotheken, unsere Maschinen als Hindernisse der freien Forschung.

Glaubt ihr nun, daß dieser Mensch, so ausgerüstet und so geeigenschaftet, für sich allein alle Sätze der Mathematik entdecken werde, die gleichwohl ohne jegliche Ausnahme in der Vernunft enthalten sind und aus Axiomen und Definitionen sich entwickeln lassen? Wird er die ganze Geometrie des Eüklid, die geometrische Analyse des Cartesius und den Infinitesimal-Calcul des Leibnitz entdecken? Wird er die Gesetze Kepler's und die allgemeine Attraction, die Newton daraus deducirte, für sich allein auffinden? Wird er die Mechanik des Himmels reconstruiren? Wird er, wie Herschel, die Doppelsterne und die unermeßliche Region der Nebelflecken sehen und wird er aus der Berechnung unmerklicher Störungen auf einen unbekannten Planeten hinweisen? Wird er allein die Welt durchlaufen und unter allen Längegraden die Erde aufgraben, um die Reihenfolge der primitiven Schöpfung und die geologischen Umwälzungen zu constatiren? Wird er alle Thiere und alle Pflanzen vergleichen, um sie zu classificiren? Wird er, wie Cuvier, die ausgestorbenen Thierracen aus dem Boden graben und die vergleichende Anatomie schaffen? Wird er ohne Mikroscop, es sei denn er erfinde es, die unermeßlichen und unbemerkbaren Gebiete des unendlich Kleinen durchforschen? Wird er die Formen, die Farben und Krankheiten der Blutkügelchen beschreiben? Wird er allein alles das auffinden, was eine so große Menge von Beobachtern an Materialien und in Folge dessen an Ideen über die Physiologie gesammelt hat? Wird er, wie Wilhelm von Humboldt, die unbegrenzte Wissenschaft der Sprache und die wundersame Welt des menschlichen Wortes umfassen? Wird er, wie Ritter, den Erdkörper in seiner Gesammtheit und die Details seiner Bildung, seines Klimas, seiner Sitten, seiner gegenwärtigen und vergangenen Geschichte überschauen und den Sinn dieser Formen und Thatsachen verstehen? Wird er endlich ohne Bücher die Geschichte des menschlichen Geschlechtes ausstudiren?

Es ist nur zu klar, daß all dies die Grenzen des Möglichen und die Kräfte eines jeden Menschen, sei er, wer er wolle, absolut übersteigt.

Nun wohlan, das wollen wir gleichwohl thun in Bezug auf die unermeßlich weite Wissenschaft von Gott.

Die meisten Menschen, und viele von den intelligentesten und beßten, glauben heützutage unter uns, ohne die Hilfe fremder Erfahrung, ohne einen Anhalt in der Ueberlieferung des schon Bekannten oder in der geschichtlichen Entwicklung der Religion zur Wissenschaft von Gott, zur wahren Theologie auf jener Höhe, auf der sie für die Menschheit überhaupt möglich ist, gelangen zu können.

Gibt es mit Abrechnung der glaübigen Christen unter uns einen Mann mit zwanzig Jahren, der es glaubt, daß die menschliche Gesellschaft ihm etwas von Gott sagen könne; der es mag gelten lassen, daß über jene unendliche Welt, die Gott ist, in Wirklichkeit eine wahre Tradition und ein rundes Lehrsystem zur Annahme vorliege? Sehet diese Schüler, die nicht einmal in zehn Jahren einer Sprache Meister wurden und überdies nicht gelernt haben, ihr Leben in der Uebung des Gedankens aufzuzehren, höret, wenn es sich um Gott handelt, ihre Erklärung, daß Jeder, indem er seinem Bewußtsein folgt, für sich allein zu all dem müsse gelangen können, was man von Gott zu wissen braucht. Das ist das Loosungswort. Allein, ohne die Vermittlung von Menschen, eines Individuums oder der Societät, muß man vorschreiten; frei von allem Fremden, vom Worte des Anderen, von der religiösen Societät, von dogmatischer Tradition, muß man alles von sich abweisen, alles, was man nicht selbst ist. Ferner, stützt man sich auf Gott, auf eine göttliche Hilfe, die man durch Gebet und Frömmigkeit erlangen kann? Keineswegs. Man bleibt allein, wahrhaft allein, denn man will nicht mit Christus sagen: „Ich bin nicht allein; „mein Vater ist bei mir.“ [8])

Wird man nun, was die Wissenschaft von Gott betrifft, in dieser Isolirung alles das auffinden, was der erste aus der Hand Gottes hervorgegangene Mensch dem menschlichen Geschlechte

8) *Joan.*, XVI, 32.

überliefert hat; alles das, was Moyses und die Propheten gelehrt haben; alles das, was Christus, der Unterweiser des menschlichen Geschlechtes, ausgesprochen hat; alles das, was die Väter der christlichen Welt geschrieben und die vorzüglichsten unter den contemplativen Männern während eines halben Jahrhunderts strenger und heiliger Betrachtungen geschaut haben; alles das, was die mächtigen Geister der Scholastik in Form gebracht, alles das, was die allgemeinen Concilien über die wichtigsten Fragen entschieden haben: mit einem Worte, alles das, was die ganze Menschheit in Bezug auf die Gottes-Wissenschaft vom Anfang der Jahrhunderte an entweder selbst geleistet oder von Gott erhalten hat?

Nein, nichts von all dem wird man auffinden, und mitten im Schooße des Lichtes, das uns umgibt, wird man in Finsterniß leben.

Das ist in der Wissenschaft von Gott die Anmaßung und die Unmacht des Individualismus und Rationalismus.

IV.

Der Rationalismus ist also ein Hemmschuh für die Gottes-Wissenschaft und für die Wissenschaft der Natur. Wird er in der Wissenschaft der Seele glücklicher sein? Ich will sogar annehmen, daß dieser Rationalismus gemäßigt, daß er nur ein theilweiser sei und daß er ein experimentales Element, die psychologische Beobachtung, gelten lasse. Und gleichwohl behaupte ich, daß er nicht einmal auf diesem Wege zur Erkenntniß der Seele gelangen werde. In der Lostrennung vom göttlichen Sinne und in der Isolirung vom Sinne für die Natur zeigt uns der innere Sinn die Seele nicht. Nur im Wechselverkehr mit Gott, mit der Natur und den übrigen Seelen besitzt die Seele ihr volles Leben. Man abstrahire von diesen der Seele äußerlichen Einwirkungen, und das Leben der Seele schrumpft zusammen und verblaßt; der Geist, der von Gott, von der Natur und von den äußeren Einwirkungen von Seite der Menschen

abstrahirt, schließt sich nach dem tiefen Worte Joubert's, der verlangt, „daß man bei den Operationen des Verstandes all das „vermeide, was den Geist von der Seele trennt," von der Seele selbst ab. Es begegnet dann dem Geiste in Wahrheit, daß er sich verliert, während er sich sucht. Er concentrirt sich in seiner Reflexion, um sich zu betrachten; jener Theil der Seele, der die übrigen Seiten betrachten soll, sammelt seine Kräfte zu geistiger Umschau; jener Theil aber, der geschaut werden soll, verflüchtigt sich und entschwindet; dem Blick ist kein Object mehr geboten. Wenn von den actuellen Eindrücken Gottes und der Natur abstrahirt ist, dann steht das wahre Leben der Seele still; auf der inneren Bühne, zu deren Betrachtung man sich angeschickt hat, ist nichts mehr vorhanden, als Schweigen und Finsterniß. Wer hat nicht schon folgendes eigenthümliche Phänomen beobachtet: Wenn wir eben in gehobener Gemüthsstimmung, in unsere Seele hinabschauend, in ihr das Leben lesen, um es mündlich auszusprechen oder schriftlich darzustellen, so sinkt manchmal alles in dem nämlichen Augenblick in die Nacht zurück, in welchem die Betrachtung sich concentrirt und schon dem Punkte nahe steht, die Seele von dem Object, das sie beseelt, und von dem lebendigen Gefühl, welches daraus hervorgeht, zu trennen. Der Geist wird ganz Reflexion und ist nicht mehr Gemüth; die Reflexion hat kein Object mehr. In der inneren Trinität der Seelenvermögen ist der Sohn vom Vater losgerissen; der Geist ist in seiner übergroßen Gierde, sich zu sehen, ganz Auge geworden, hat aber aufgehört, sichtbar zu sein; er kömmt von sich hinweg, während er sich nachgeht.

Dies ist das Loos jenes partiellen Rationalismus, den man die losgerissene Psychologie nennen kann.

Der Rationalismus ist also im Bereich der Wissenschaft die Unmacht selbst. Er verletzt jenes Fundamentalgesetz der Psychologie, daß die Erkenntniß aus dem Sinne, der Begriff aus der Empfindung, unsere zweite Potenz aus der ersten herstamme, wie nach dem katholischen Dogma in Gott der Sohn vom Vater gezeügt ist.

Warum sieht man übrigens noch nicht ein, daß alle Einwürfe der Skeptiker, der ehrlichen und der übrigen, auf dem Rationalismus ruhen und schlagend gegen ihn zeügen? Warum sieht man nicht, daß Kant in seiner Kritik der reinen Vernunft, d. h. in seiner Kritik der abstracten, isolirten, losgetrennten Vernunft allen Skepticismus zusammengetragen hat und daß er der reinen Vernunft gegenüber im Rechte ist? Die reine Vernunft ist das vom Herzen losgerissene Gehirn, ist ein abgeschlagener Kopf; ihm strömt kein Blut mehr zu, das Organ ist todt. Dadurch erklärt sich die ewige Neügeburt des Skepticismus in allen Epochen der Geschichte — gegenüber dem unverbesserlichen Stolze des Rationalismus, der das Urübel der menschlichen Seele und die Frucht des dem Geiste nicht minder als dem Herzen jedes Menschen eingebornen Egoismus ist.

Wiederholen wir es: Der Rationalismus besteht in einem Mißbrauch des Erkenntnißvermögens, das sich auf eine künstliche Art entweder ganz oder theilweise vom Empfindungsvermögen isolirt.

Die Erkenntniß geht aus dem Sinne hervor: so lautet das Gesetz. Der Sinn ist die wesentliche, innere Bedingung für das Erkenntnißvermögen. [9])

Die Intelligenz entwickelt sich nur durch den Sinn, die Vernunft nur durch die Erfahrung; das zweite Vermögen unserer Seele lebt nur durch das erste, wie man in der Theologie sagt, daß der Sohn vom Vater erzeügt ist.

In diesem Sinne setzt der Sohn Gottes im Evangelium, nachdem er gesagt hat: „Mein Vater wirket annoch, und ich „wirke auch," [10]) noch die Worte bei: „Denn der Sohn kann „nichts aus sich thun, wenn er es nicht den Vater thun sieht; „denn alles, was dieser thut, das thut auf gleiche Weise auch „der Sohn." [11])

---

9) Man sehe unsere Logik, Buch I, Cap. VI.

10) *Joan.*, V, 17. — Pater meus usque modo operatur, et ego operor.

11) *Ibid.*, 19. Non potest Filius a se facere quidquam, nisi quod vi-

Gewiß, das Gesetz des Lebens, welches das ewige Wort in Gott befolgt, ist das Vorbild, das Fundamentalgesetz für das ganze Leben der Vernunft. Nur an dem, was ihr Princip ihr darbietet, bethätigt sich unsere Vernunft oder sollte sie sich bethätigen. Sie kann nichts aus sich selbst thun; sie soll nur das thun, was sie in ihrem Princip sieht, und soll alles entwickeln, was sie in demselben sieht. Die Eindrücke, die Impulse, die Aufleüchtungen, die Inspirationen, alle Einwirkungen, die unser Vater, der ebenfalls niemand Anderer, als Gott ist, entweder selbst oder durch seine Creaturen ohne Unterlaß in der Wurzel der Seele hervorruft, all das muß die Vernunft ohne willkürliche Bewegung, ohne Trägheit und ohne Unterlassung denkend verfolgen, betrachten und in klares Licht stellen.

Nach dieser Voraussetzung wollen wir geradezu auf das Studium der Intelligenz oder der Vernunft eingehen.

---

derit Patrem facientem; quaecunque enim ille fecerit, haec et Filius similiter facit.

Drittes Capitel.

Studie über das Erkenntnißvermögen. — Die Vernunft.

I.

Und nun, was ist unser zweites Seelenvermögen, unser Erkenntnißvermögen an sich? Was ist die Vernunft?

Dies ist vielleicht jener Punkt, über den wir zu allen Zeiten unseres Lebens fast ohne Unterbrechung nachgedacht haben. Gelänge es uns doch, heüte unsere Antwort auf diese Frage in klares Licht zu setzen und einen jener seltenen Geister, die denken, zur Ueberzeügung zu bringen!

Unsere Antwort ist die des heiligen Thomas von Aquin: **„Die natürliche Vernunft des Menschen ist nichts Anderes, „als ein Widerschein des göttlichen Lichtes in der Seele.“** [1])

Diese Definition des heiligen Thomas ist aber zugleich auch ganz der Gedanke des Aristoteles, der Gedanke Platon's, der des heiligen Augustin, des heiligen Anselm, des heiligen Bonaventura, des Cartesius, des Leibnitz und des Thomassin. Ueber diese Frage, wie über so viele andere, stimmen alle großen

---

1) **Nihil est aliud ratio naturalis hominis, nisi refulgentia divinae claritatis in nobis.** *Expos. in David*, ps. 36.

Geister zusammen. Die Widersprüche und Gegensätze stammen vorzugsweise von den Schülern her, die nicht auf die Sache, sondern auf die Worte schauen und nie die Centralidee zu erfassen vermögen, welche durch die verschiedenen Gesichtspunkte der Meister in ihrer Ganzheit dargestellt wird.

Was uns ergreift und auf uns Eindruck macht, das ist das einstimmige Zeügniß aller Männer, die gedacht haben. Alle erklären, daß der Mensch in seinen Gedanken Gott schaue.

Wenn auf diese Weise die Menschen, die denken, bis zum Ziele ihrer Vernunft gehen würden; wenn Jene, die nicht denken, Vertrauen zu fassen verstünden oder denken lernen wollten: so würde die intellectuelle Welt zu dem Resultate gelangen, daß in unserer Vernunft Gott mit uns ist.

Man sehe, wie bei der intellectuellen Verweichlichung der gegenwärtigen Zeit die Kühnen, die mit Nachdruck behaupten, ohne Mühe triumphiren und die schwachen Geister widerstandslos dem Pantheismus entgegenführen. Sie machen sie glauben, daß alles Gott sei. Nun denn, glauben wir wenigstens, daß Gott in jedem Wesen zugegen ist, und daß wir in Gott sind, leben und denken. Das ist die Wahrheit, deren sich der Pantheismus bemächtigt, während er dabei von einem großen Lichte geblendet ist. Dieses Licht geht nunmehr auf als das Morgenroth eines schöneren Jahrhunderts, das Gott im Geiste und in der Wahrheit mehr erkennen wird und das endlich begreifen wird, wie nahe uns Gott in jedem Dinge ist, nicht allein in der Vernunft und im Willen, sondern auch in dieser schönen Natur um uns, die ein Wort und eine Poesie Gottes ist. Die schrankenlos weite, heitere Wahrheit, mit welcher der finstere Pantheismus Mißbrauch treibt, wird allverständlich offenbar werden. Und da man nur der christlichen Weisheit diesen großartigen Fortschritt in der natürlichen Erkenntniß der Wahrheit verdanken wird, so werden alle klarblickenden Geister fast mit einem und demselben Schritte der Philosophie und dem Glauben zuschreiten.

Zunächst und ganz unschwer wird der menschliche Geist zu Gott sich erheben vermöge einer natürlichen, unwillkürlichen,

sehr raschen Methode, die sich in allen Beweisen für die Existenz Gottes findet und die, während sie den Grund des Gebetes und der Poesie bildet, zugleich die strengste unter den wissenschaftlichen Methoden und die Quelle der Erfindungen und Beweise ist. Wir haben dies weitlaüfig dargethan. [2]) Von jedem Endlichen, das man gewahrt, schließt die Vernunft allsogleich auf das hinsichtlich jeder Vollkommenheit Unendliche. Sobald aber unser Geist einmal auf irgend eine Weise die Idee von Gott festhält, insbesondere wenn er sie nur unentwickelt besitzt, so kömmt er über dieselbe nicht mehr hinaus und überall sieht er nur mehr Gott, sei es unter der Form des Fetischismus, sei es unter der Form des Pantheismus. Alle Dinge und alle Bewegungen derselben erscheinen ihm nur mehr als Einzeloffenbarungen vom Leben und Denken Gottes. Und gleichwohl stünde man auch da noch der Wahrheit nahe, wenn man demüthig wäre und rein, wenn man in der Seele einen lauteren Herzenssinn — sens cordial — trüge für das Gute und das Böse, für das Vollkommene und Unvollkommene; wenn man den Unterschied fühlte, der zwischen dem Leben und seinem Hinderniß, zwischen dem Egoismus und der Liebe, zwischen der Freiheit und ihrer Schranke besteht. Wenn man sodann nur ein Bischen Wissenschaft besäße, wenn man den radicalen und unausgleichbaren Unterschied sähe, der in der Metaphysik und Mathematik das Unendliche vom Endlichen trennt, so würde man damit zugleich zwei Wahrheiten erkennen: einmal die, daß zwischen der Welt und Gott ein unendlicher Abstand ist; dann die, daß die Welt vollkommen unbegreiflich und gänzlich unmöglich ist, wenn nicht Gott selber sie schafft, trägt und unaufhörlich bewegt.

Nun denn, die nothwendige und stetige Abhängigkeit aller Dinge von Gott und zugleich der absolute Unterschied zwischen dem Geschaffenen und Ungeschaffenen wird in der Psychologie

2) Siehe unsere Erkenntniß Gottes im ganzen Verlauf und unsere Logik, Buch IV.

bei der Analyse der Vernunft eben so sichtbar, als in der Mathematik, Physik und Mechanik.

Was ist das infinitesimale Element in jeder geometrischen Form? Was ist die unwandelbare und unendliche Differentiale bei allem Wechsel der endlichen Differenzen? Was sind jene außerhalb des Endlichen liegenden unbeweglichen Principien, die im Hintergrund aller endlichen Bewegung stehen? [3]) Insbesondere aber, und das muß jedem geweckten Verstand auffallend vorkommen: was sind die zwei Elemente, welche die Analyse unmittelbar im Gedanken findet? Was sind jene zwei Strömungen der Vernunft, von denen Fenelon so bewunderungswürdig [4]) redet, von denen die eine untrüglich, die andere der Taüschung unterworfen ist; die eine auf den Weg zurückführt, die andere sich verirrt; die eine gibt, die andere entlehnt; die eine in der That die Schatzkammer universaler, nothwendiger, ewiger, unwandelbarer Wahrheiten, die andere beschränkt, persönlich und wandelbar ist? Ist es nicht evident, daß Gott die eine und wir die andere sind? Und ist es nicht klar, daß ich nur deshalb denke, weil Gott mit mir denkt?

Ich weiß, daß ich in diesem Augenblicke eine wenig bekannte, von vielen Denkern verachtete Sprache rede. Wer mag die Einführung der Geometrie in die Philosophie dulden? Wer würde heützutage die Worte des Leibnitz sich gefallen lassen, der als Ausgangspunkt seiner Philosophie und seiner Entdeckungen den Satz aufstellt: „Ich sah, daß die Mathematik für die Wissen„schaft der Bewegung, und die Wissenschaft der Bewegung für

3) Siehe unsere Logik, Buch IV. — Omnis motus fundatur in immobili. *S. Thom.*

4) Wir bitten den Leser, dieses Capitel Fenelon's und dann unsere Logik, Buch IV, Cap. VI. nochmal zu lesen. Dann lese man eine Stelle des Leibnitz über die Metaphysik, die sich in seiner Correspondenz mit Arnauld findet — Hannover, 1846 — S. 154; desgleichen dessen Monadologie.

„die Wissenschaft des Geistes dienlich ist.“ [5]) Und weiter unten[6]): „In der Geometrie habe ich das Fundament gelegt für eine „Geometrie des Untheilbaren — d. h. des unendlich Kleinen —, „und diese Geometrie ist die Quelle der Erfindun- „gen und Beweisführungen. . . . . Ich habe diese Ent- „deckung,“ sagt er anderswo, „mitten aus dem Kern der „Philosophie gewonnen. . . . Ich habe darin nicht bloß für „die Feststellung der Gesetze der Bewegung, sondern auch für „die Erkenntniß der Seele unerschöpfliche Hilfs- „quellen gefunden.“ Und Leibnitz geht noch weiter, wenn er beifügt[7]): „Ich verspreche ohne Anstand, daß aus dieser „Entdeckung Licht für die Vertheidigung der christlichen My- „sterien, des Mysteriums der Trinität, der Incarnation, „der Prädestination und der Eücharistie hervorgehen werde.“ Den isolirten Denkern ohne Physik, ohne Geometrie, ohne Theologie, ohne Kenntniß der Natur und alles dessen, was über oder unter der kleinen Gruppe von Worten steht, die ihnen gelaüfig geworden sind, über oder unter dem losgetrennten Schlußvermögen, dessen sie sich einzig bedienen: solchen Denkern werden diese Worte des Leibnitz nur als Chimären und als Traüme erscheinen. Was uns betrifft und unsere innersten Gedanken, so leben wir von dieser vergleichenden Wissenschaft des Leibnitz; wir begreifen diese Ideen des Leibnitz; wir wissen, daß

---

5) Videbam, geometriam seu philosophiam de loco gradum struere ad philosophiam de motu seu corpore, et philosophiam de motu ad scientiam de mente. *Corresp. de Leibniz*, p. 141. Hannovre, 1846. — Man lese diesen Brief ganz.

6) In geometria demonstravi propositiones quasdam fundamentales, quibus geometria indivisibilium i. e. fons inventionum et demonstrationum nititur . . . . Ex his porro propositionibus cepi fructum ingentem, non tantum in demonstrandis motus legibus, sed in doctrina de mente. *Ibid.*, pag. 142.

7) Unde nonnihil lucis promittere ausim defensioni mysteriorum Trinitatis, Incarnationis, Praedestinationis et de qua postremum dicturus sum, Eucharistiae. *Ibid.*, p. 143.

sie wahr sind, und wir sehen, daß dieser edle Geist der letzte von den großen Denkern ersten Ranges ist. Seit ihm steht die allgemeine Wissenschaft, die wahre neüere Encyklopädie stille. Wenn die Philosophie wieder erstehen und wenn man neben den bewunderswerthen Zweigwissenschaften, die sich seit Leibnitz entwickelt haben, seine Methode verständiger Vergleichung jedes Dinges mit allen anderen wieder aufnehmen wird, so wird dies, daran kann ich nicht zweifeln, eine von den schönsten Epochen des menschlichen Geistes sein.

Möge man uns diese Abschweifung verzeihen. Wir wollten sagen, was unsere Vernunft sei, und sind erschrocken, indem wir bedachten, wie wenige Menschen ihre Vernunft entwickeln, und wie wenige selbstständig über das urtheilen werden, was wir von der Vernunft zu sagen im Begriffe stehen. Wie dem aber sein mag, wir wollen jetzt zugleich nach eigenem Geiste und nach Lehrern reden, deren Sinn wir durch Nachdenken erkannt und deren Uebereinstimmung wir gefunden haben.

Nachdem also das gesagt ist, kehren wir wieder zu der Frage zurück: Was ist die Vernunft? Was ist die Intelligenz?

II.

Sollte die Intelligenz oder die Vernunft weiter nichts sein, als eine Umwandlung des **Sinnes**, eine Entwicklung unseres ersten Vermögens? Nein, sie ist etwas anderes. Unser zweites Vermögen, das in der Einheit der Seele mit dem ersten consubstantiell ist, ist seiner Function nach von demselben verschieden. Eine Vermengung beider wäre eine philosophische Ketzerei. Allerdings, wenn man das Wort „Sinn" so versteht, wie wir, so ist in der Intelligenz nichts, was nicht zuvor im Sinn gewesen. Nur muß man mit Leibnitz beifügen: „Nichts, „als die Intelligenz selber."

Was ist nun die Intelligenz an und für sich?

Der Geist hat drei ursprüngliche, unreducirbare Potenzen, wie der Raum drei Dimensionen, der Aether drei Kräfte, drei

Formen oder Wirkungen. Und unsere Seele hat drei Potenzen, weil die göttliche Trinität uns nach ihrem Bilde geschaffen hat.

Unsere Vernunft oder unsere Intelligenz ist das natürliche, nothwendige Geschenk, welches das Wort Gottes dem Menschen macht, indem es ihn schafft und hervorbringt. „Die na„türliche Vernunft des Menschen ist nichts anderes, als ein „Reflex der Klarheit Gottes in der Seele.“ Wohlan, die Klarheit Gottes ist das Wort Gottes. [8])

Das schließt unentwickelt alles in sich, was man über die Vernunft zu wissen braucht.

Man frägt zum Beispiel, ob die Vernunft Gott sei oder ob sie nicht Gott sei; ob sie unpersönlich sei oder persönlich; ob sie untrüglich sei oder dem Irrthum unterworfen; ob sie aus sich allein etwas vermöge; ob sie etwas anderes sei, als die Summe der nothwendigen Ideen; ob sie die Idee von Gott sei, und wenn ja, was dann diese Idee von Gott sei?

Allererst antworten wir — und Jedermann stimmt dem bei —, daß es ganz unbestreitbar eine universale, objective — impersonelle — Vernunft gibt, die Gott, die das Licht ist, welches jeden in diese Welt eintretenden Menschen erleüchtet. Da diese Vernunft Gott, die Gottvernunft [9]) ist, wie Bossuet sich ausdrückt, so ist sie absolut unfehlbar. Sodann fügen wir noch bei, daß der Mensch nur deshalb vernünftig ist, weil die Gottvernunft ihn erleüchtet und zum Erkennen anregt. In allen Dingen kann aber der Mensch das Geschenk Gottes gut oder schlecht annehmen. Deshalb ist die menschliche Vernunft irrthumsfähig, und thatsächlich ist das Denken im gewöhnlichen Leben der Seele nur ein fortgesetzter Kampf zwischen der einen und der anderen Vernunft, indem die Gottvernunft, wie Fenelon zeigt, die Ver-

8) Vergleiche folgende paulinische Stelle:

Quoniam Deus, qui dixit de tenebris lucem splendescere, *ipse illuxit in cordibus nostris, ad illuminationem scientiae* **claritatis Dei, in facie Christi Jesu.**

II. *Cor.*, IV, 6.

9) Raison-Dieu.

nunft des Menschen fortwährend auf den rechten Weg zurückzuführen, sie zu erleüchten sucht, die Vernunft des Menschen aber durch ihre Neigung vom Wege abirrt, weil der Stolz sich ihrer bemächtigt und die Sinnlichkeit sie verblendet. Läßt sich an diesen zwei Behauptungen etwas bestreiten? Die eine ist der Ausdruck einer gewisser Maßen nothwendigen Wahrheit; die andere der Ausdruck einer Thatsache, die groß ist, wie die Geschichte des menschlichen Geistes, und vor Aller Augen offen daliegt.

Es gibt also eine Vernunft Gottes und eine Vernunft des Menschen. „Ich finde eine doppelte Vernunft in mir," sagt Fenelon; „die eine bin ich, die andere ist über mir .... und „ist diese höhere Vernunft nicht der Gott, den ich suche?" [10]) Das also steht fest: Es gibt eine Vernunft, die Gott ist, und eine Vernunft, die ich bin.

Was ist aber jene untere Vernunft, die mir gehört und die ich bin, an und für sich? Jene Vernunft, die Gott ist, begreife ich; was ist aber jene andere Vernunft, die wir sind oder die wenigstens uns angehört, die von der Vernunft Gottes verschieden ist, die sich wirklich gesondert entwickelt, weil sie irrt; die aber gleichwohl ganz an Gott gebunden ist, weil sie in Act ist; die dennoch irrt, wenn sie gleich in allweg von Gott kömmt und an ihn gebunden ist? Was ist jene secundäre Vernunft, die nur deshalb thätig ist, weil sie an die unfehlbare Vernunft sich anklammert, und die dessen ungeachtet irrt?

Wohlan, die Antwort ist in den folgenden Worten des heiligen Thomas gegeben [11]): „Die intellectuelle Thätigkeit hat „ihre secundäre Ursache in dem Geiste, der sie setzt; ihre primäre Ursache aber hat sie in Gott." Die doppelte Vernunft, von der Fenelon redet, oder deren doppelter Act ist also das

10) *Existence de Dieu*, 1re partie, chap. II.

11) Operatio intellectualis est quidem ab intellectu, in quo est, sicut a causa secunda; sed est a Deo, sicut a causa prima. 1a, q. CV, art. 3, ad 3.

eine Mal die intellectuelle Thätigkeit, insofern dieselbe von ihrer ersten Ursache in uns angeregt wird; das andere Mal die intellectuelle Thätigkeit, insofern wir als secundäre Ursache dieselbe in uns üben. Das Erste ist die Vernunft, wie sie uns gegeben ist; das Zweite die Vernunft, wie wir sie machen.

Es ist das weiter nichts, als ein specieller Fall von der allgemeinen Theorie der menschlichen Acte und von der göttlichen Mitwirkung zu jeder Thätigkeit. In allem, was thätig ist, ist Gott thätig. Das gilt von der Intelligenz, wie vom Willen. Der Impuls kömmt von Gott, und in diesem Sinne ist jeder primitive Instinct gut und zum Guten strebend; der Mensch aber modificirt den Impuls, weil er frei ist, wandelt die Bewegung um und wechselt deren Richtung oder Geschwindigkeit.

Auf diese Weise ist jede intellectuelle Operation in uns in ihrem Ausgangspunkte wahr: in jenem Punkte nämlich, in welchem sie von Gott hervorgebracht wird oder in welchem die göttliche Vernunft zu uns redet. Sobald sich aber die Reflexion, der Wille, die Freiheit, kurz der Mensch ihrer bemächtigt, so können die Entwicklungen, die Consequenzen oder die Combinationen, die Urtheile, die Darstellungen jener wahren Ureinwirkungen aufhören, wahr zu sein.

Und gerade deshalb muß man mit allen Philosophen und allen Theologen zugeben, daß es in der menschlichen Vernunft ein untrügliches Wahrheitselement, ein Princip der Gewißheit und einen unfehlbaren Punkt gebe. Es ist das genau jener Punkt, in welchem die intellectuelle Operation in uns geboren wird. Der einfache und erste Ursprung des Gedankens ist immer wahr, wie Gott, der diesen Anfang in uns bewirkt. Es ist das die Quelle der Gewißheit; die Gewißheit hat, sagt der heilige Thomas, darin ihren Grund, weil Gott uns erleüchtet und zu uns redet.[12])

---

12) Quod aliquid per certitudinem sciatur, est ex lumine rationis divinitus interius indito, quo in nobis loquitur Deus. *De verit.*, q. II. art. 1. — Man sehe unsere Logik, Buch I, Cap. II.

Dieses unfehlbare Element nennen Mehrere Intelligenz im eigentlichen Sinne, indem sie den Namen Vernunft für die Bethätigung und das discursive Denken der Vernunft vorbehalten.[13]) In diesem Sinne sagt der heilige Thomas, der hierin dem heiligen Augustin ebenso, wie dem Aristoteles folgt: „Die Intelligenz kann sich nicht taüschen." [14]) Und Bossuet sagt: „Es bleibt gewiß, daß der von diesen Lastern gereinigte und „auf sein Object wahrhaft aufmerksame Verstand sich nie irren „wird." [15])

Gerade deshalb also, weil die Vernunft in uns nur in Kraft eines ersten und wirklichen Impulses der göttlichen Vernunft in Act sein kann, wie ein Körper nur durch das Licht leüchten kann: gerade deshalb ist die Vernunft in uns in ihrem Princip und in ihrem Ursprung unfehlbar, fehlbar aber in ihrem discursiven Denken, in ihren Deductionen, Inductionen, Operationen und Combinationen [16]): rein in ihrer Quelle, aber oft getrübt in ihrem Laufe.

Daraus folgt, daß das erste Gesetz der Vernunft, jenes Gesetz, das alle übrigen Gesetze der Vernunft und die ganze Logik in sich begreift, darin bestehe, sich zu sammeln, durch alle

---

13) Unsere deütsche Sprache, soweit sie nicht der entsetzlichen Willkür und Confusion der Begriffe unserer neüeren Philosophie überantwortet wird, ist hier sehr bestimmt und tief zugleich. Sie bezeichnet das ständige, untrügliche Element der Intelligenz mit „Vernunft", das bewegliche, veränderliche, der Willkür und Neigung unterworfene Element aber mit „Verstand". Wir wollen nicht ungerecht und vorschnell urtheilen, aber die Frage möge uns verstattet sein: Rührt das Abschweifen der Philosophie vom etymologischen, volksthümlichen und gesunden Sinne des deütschen Wortes „Vernunft" nicht von einer gewissen Scheü vor dem Unendlichen, Uebernatürlichen her, die man unliebsamer Consequenzen halber, gleichviel ob bewußt oder unbewußt, sich andichtet und aufredet? Anmerk. d. Herausg.

14) Utrum intellectus possit esse falsus? 1a, q. LXXXV, art. 6.

15) *Connaissance de Dieu et de soi-même*, chap. I.

16) D. h. als Verstand. D. Herausg.

ihre Acte, durch alle ihre Thätigkeiten, durch alle ihre Kräfte zu ihrem Princip, zu ihrer Quelle, zu ihrem Ursprung aufzusteigen, wo Gott zugegen, wo Gott wirksam ist.

Die Vernunft muß zu Gott aufsteigen: das ist ihr Gesetz. Es ist dies sehr einfach, aber es ist damit alles gesagt.

Der erste Impuls zur intellectuellen Thätigkeit, der von Gott, der vom ewigen Worte stammt, der aus der Höhe in die Finsternisse des menschlichen Geistes, in die Schwachheit und Armseligkeit des Urtheiles, in die Verirrungen des discursiven Denkens, in die Taüschungen der Imagination, in die Illusionen und Schwächen der Sinne, in die Vielheit des Accidentellen, in die Zerstreüung der Details sich herabläßt, muß fortwährend zu dem geheiligten und untrüglichen Ursprung, wo Gott inspirirt, emporsteigen und muß, wie das in einen Leib und dessen Schwäche und Gebrechlichkeit herabgekommene göttliche Wort sagen: „Ich kehre zurück zu meinem Vater und meinem Gott, „um bei ihm verherrlicht zu werden." „Die Vernunft ist eine „Bewegung," sagt der heilige Thomas von Aquin,[17]) „die von „den ersten Principien ausgeht und zu ihnen wieder zurückkehrt." Ich sage mit anderen Worten: Die Vernunft ist eine Kraft, die von Gott ausgeht und zu Gott zurückkehrt.

Das ganze Geschäft des Denkens, alles Forschen nach Wahrheit ist damit ausgesprochen. Die Vernunft — man möge dieses Bild wohl verstehen — muß unaufhörlich darauf hinarbeiten, von dem Niederen sich loszuwinden und an das Höhere sich anzuknüpfen; vom außeren Sinne zum inneren, vom inneren Sinne zum göttlichen, vom Äußeren zum Inneren, vom Inneren

---

17) Ratiocinari est procedere ab uno intellecto ad aliud .... Et quia motus semper ab immobili procedit et ad aliquid quietum terminatur, inde est, quod ratiocinatio humana secundum viam inquisitionis vel inventionis procedit a quibusdam simpliciter intellectis, quae sunt prima principia: et rursus in via judicii resolvendo redit ad prima principia, ad quae inventa examinat. 1ª, q. LXXIX, art. 8.

zu dem, was höher ist, aufzusteigen. Sie muß, was das Nämliche ist, fort und fort von der Vielheit zur Einheit, vom discursiven Denken zur Intuition, von der Erscheinung zur Substanz, von der Wirkung zur Ursache sich erheben. Sie muß über allem, in allem und vor allem ihre Einheit suchen, ihr Princip finden, sie muß ihren Gott suchen. Durch ein fortwährendes Opfer eines jeden Schaustückes, das nicht Gott ist, und jeder Thätigkeit, die nicht von Gott kömmt, oder vielmehr durch ein fortwährendes Opfer alles dessen, was in jedem Schauspiel, sei es Schauspiel der Natur oder Schauspiel der eigenen Seele, nicht Gott ausdrückt oder nicht auf Gott hinzielt, muß die Vernunft unaufhörlich sich vereinfachen und durch die Vereinfachung reinigen und emporrichten. In allen Dingen muß sie eine einzige Idee suchen, die Idee von Gott, das einzige Nothwendige, jenen unübertroffenen Reichthum der Einfachheit, der sagen ließ, man erhöhe seine Intelligenz dadurch, daß man die Zahl seiner Ideen vermindere. Sie muß in einem ewigen Opfer leben, und dieses Opfer ist dann nach dem bewundernswerthen Ausspruch des Sokrates die Philosophie selbst. Das ist es, was die Vernunft thun muß, und sie thut es wirklich, wenn sie in rechter Weise thätig ist. Man könnte die Vernunft definiren als eine Kraft, die durch das beständige Opfer dessen, was nicht Gott ist, Gott sucht.

III.

Das Gesagte wird vielleicht einigen unserer Leser als ein frommes Gespräch, als eine Art vagen und phantastischen Generalisirens über die Vernunft erscheinen. Aber wir glauben, daß in diesen Worten genau die Formel der ganzen wissenschaftlichen Methode enthalten sei. Sowohl die platonische Dialektik, diese großartige philosophische Methode, als der inductive Proceß, der die Astronomie und die moderne Wissenschaft geschaffen hat, als die Infinitesimalanalyse, der Hebel der Wissenschaften, die Quelle der Entdeckungen: diese drei Methoden, die nur eine

und dieselbe Methode ausmachen, und sich bloß dem Objecte nach unterscheiden, sind mit einander in den drei Worten enthalten: „Die Vernunft erhebt sich durch das Opfer zu Gott „und bezieht durch dasselbe alles auf ihn.“ Das, sage ich, ist das ganze Geschäft, der ganze Gang, die ganze Methode der Vernunft.

Verlangt man zu wissen, wie? Ich will es sagen. Aber um es zu begreifen, muß man denken, muß man sich sogar anstrengen.

Die Vernunft will schauen und wissen. Wissen heißt in dem unentwirrten und zerstreüten Schauspiel des Universums unterscheiden und einen, um das Verhältniß eines jeden Punktes des Schauspieles zum Ganzen und das Verhältniß aller Punkte unter einander in der Einheit desselben Ganzen zu erfassen.

Man kann also sagen, die Vernunft sei eine Kraft, welche die Einheit sucht. 18)

Was heißt aber: die Einheit suchen? Es heißt das, was verschieden ist oder verschieden scheint, mit einer und derselben Einheit ins Verhältniß bringen. Es heißt, die Unterschiede aufheben, um die Einheit zu finden. Und genau das ist es, was die Naturwissenschaft thut, um die Gesetze aufzufinden.

So besteht zum Beispiel das Problem, welches der Astronomie das Dasein gab, darin, ein feststehendes und unwandelbares Element zu finden, das in den successiven Stellungen der Gestirne enthalten ist: in diesen verschiedenen Stellungen zwei Elemente zu erkennen, ein mit jeder Stellung veränderliches, und ein anderes feststehendes, allen Stellungen gemeinsames, und das erste Element, unter dem das zweite verborgen ist, als accidentell zu entfernen, damit man das zweite, welches das Gesetz ist, klar sehe.

---

18) Der heilige Augustin: *De ord.*, lib. II, cap. 48. — Unsere Erkenntniß Gottes, Bd. I, S. 163 u. ff. — Man vergleiche Kant: Transcendentale Logik, auf jedem Blatt, und Balmes: Fundamente der Philosophie, Buch I, Cap. 9.

Dieses nämliche Problem hat die Physik geschaffen. Die Physik sucht hinter den Thatsachen, d. h. hinter den wandelbaren Elementen das Gesetz; sie sucht ein unwandelbares Element, welches das Gesetz ist und die Ursache ausdrückt. Durch Wiederholung, durch Vervielfältigung der Versuche löſ't man das unwandelbare Element aus der Mitte der wandelbaren Elemente heraus. Das ist die Arbeit der Physik.

In den nämlichen Worten sage ich: Ist eine geometrische Form gegeben, so besteht die geometrische Infinitesimalanalyse, die der universelle und strenge Typus der ganzen wissenschaftlichen Methode ist, einzig darin, daß man die Verhältnisse des einen Punktes zu allen übrigen Punkten betrachte und in der wandelbaren Verschiedenheit dieser Verhältnisse zwei Elemente unterscheide, ein immer gleiches und ein veränderliches; daß man das veränderliche Element als indifferent beseitige, um das stets gleiche, allen Differenzen gemeinsame Element, d. h. das constante Verhältniß eines Punktes zu allen übrigen für sich allein zu erhalten.[19])

Die ganze Methode der Naturwissenschaft bestimmt sich dahin, daß man die lebenden Wesen betrachte, die Individuen vergleiche, die individuellen Differenzen methodisch beseitige und von ihnen abstrahire, um den festen einheitlichen Begriff der Art, der in diesen Varietäten liegt, zu erhalten; daß man sodann die Arten vergleiche und die specifischen Differenzen entferne, um sich zur Idee der Gattung zu erheben; daß man endlich mit den Gattungen ebenso verfahre, um zu dem einfachsten Typus zu gelangen und in dieser Einheit die wahre Erkenntniß des Details zu gewinnen.[20])

Ein Mathematiker, ein großer Schriftsteller faßt die Idee der Methode in den folgenden Worten zusammen: „Wir erkennen

19) Man sehe unsere Logik, Buch IV, Cap. VII.

20) Man vergleiche die höchst merkwürdige Schrift des Isid. Geoffroy Saint-Hilaire über das Leben, die Arbeiten und die wissenschaftliche Doctrin seines Vaters.

„nur ein einziges Gesetz im vollen Lichte; es ist dies das Gesetz „der Beständigkeit und Uniformität. Auf diese einfache Idee „suchen wir alle übrigen zu reduciren, und einzig in dieser „Reduction besteht für uns die Wissenschaft. Wenn „wir sonach die Dinge studiren, um in ihnen das zu entdecken, „was man das Gesetz ihrer Variationen nennt, so besteht der „einzige Gegenstand unserer Forschung darin, zu finden, was „mitten unter dem Wechselnden in ihnen Uniformes und Con„stantes vorhanden sei..... Das ist, glaube ich, die na„türliche Bewegung des menschlichen Geistes, eine Bewegung, „die wir sogar in der Geometrie und Analysis bemerken können, „von der uns aber die Astronomie das deütlichste Bild dar„bietet.“ [21])

Diese einfachen Worte fassen die ganze Theorie der Methode in sich. Es ist dies das Nämliche, was mit anderen Worten auch wir sagen. Wir sagen: „Die Vernunft ist eine „Kraft, welche die Einheit sucht.“ Die Vernunft ist eine Kraft, die überall die Spur des einen Gottes sucht. Und das Schauen dieser Spur ist die Wissenschaft. Die Vernunft sucht die Einheit und das Permanente, die unter den Variationen und unter den Differenzen verborgen liegen, und ihre Methode ist es, die Differenzen und Variationen zu eliminiren, von ihnen zu abstrahiren, sie zu beseitigen und sie zu opfern, um die gesuchte Einheit von ihnen abzulösen. Die Vernunft ist also eine Kraft, die durch das Opfer zu Gott aufsteigt.

IV.

Geben wir aber Acht. Um zu erkennen, will die Vernunft alles verbinden, alles auf die Einheit zurückführen. Soll dies sagen, daß die Vernunft alles auf die Einheit der Wesenheit, der Substanz, auf die Identität zurückführen will? Sicherlich stoßen wir hier auf

21) Poisson: *Theorie et détermination de l'équateur du système solaire*, §. II.

einen Fehler, den die Kindheit der Philosophie, so wie die abgewelkte Philosophie der neüesten Sophisten begehen konnte und begangen hat. Aber uns ist es nicht mehr gestattet, ihn zu begehen, und wir wollen den Pantheismus Jenen überlassen, die heützutage wie zur Zeit des Aristoteles in der Logik, in der Moral, in der Physik und in der Metaphysik die Identität aller Dinge adstruiren, selbst die Identität der conträren und contradictorischen Sätze.

Ohne Zweifel, die Vernunft will alles verbinden und einen, und muß es wollen; aber sie hat zwei Principien für eine Einigung, zwei logische Bande, zwei Arten von Beziehungen. Es gibt zwei Arten von Einheit, die Einheit der Substanz und die hierarchische Einheit der Ursache mit der Wirkung.

Dieser Punkt ist eben so wichtig, als ungekannt. Erklären wir uns darüber.

Viele Denker glauben noch immer, daß die Vernunft nur ein einziges logisches Princip habe; daß das menschliche Denken nur eine einzige Art von Urtheil oder Affirmation besitze, die Affirmation eines mit seinem Subject identischen Attributs; und daß der Vernunft nur ein einziges Schlußverfahren zu Gebote stehe, der Syllogismus.

Nun denn, wir haben in der Logik bewiesen — was ohnehin schon bekannt war; nur unseren Zeitgenossen, die darauf vergessen hatten, war es entgangen —, wir haben bewiesen, daß es zwei Beweisverfahren gebe,[22]) den Syllogismus und die

---

22) Siehe unsere Logik, IV. Buch.

Weil wir oft auf dieses Werk zurückverweisen müssen, so halten wir es für die Leser, welche den Kampf kennen, dessen Gegenstand jenes Buch gewesen, ohne unsere Antwort zu kennen, ersprießlich, hier die Erörterung mit einigen Worten zu wiederholen.

Im Grunde ward ein einziger Punkt bestritten, nämlich dieser: „Die Vernunft hat zwei Beweisverfahren, den Syllogismus und die „Induction, eines, das auf dem Wege der Identität, das andere, „welches auf dem Wege der Transcendenz vorschreitet. Diese beiden ra„tionellen Verfahren werden nothwendiger Weise allenthalben ange-

Induction, die sich aber auf zwei ganz verschiedene Principien, auf die zwei nothwendigen, unreducirbaren Axiome, auf die

---

„wandt, wo die Vernunft in Anwendung kömmt. Die Induction ist „ein strenges Verfahren, weil es auf die Geometrie angewendet wird „und die Infinitesimalmethode ist."

Das Wesentliche dieser Behauptungen ist folgendes: „Die Vernunft „hat zwei strenge Verfahren, eines, welches auf dem Wege der Iden- „tität aus einem Princip die Folgerungen ableitet, und das andere, „welches sich durch Transcendenz von der Wirkung zur Ursache und vom „Endlichen zum Unendlichen erhebt."

Dieser wesenhafte Punkt wird von der Kritik nicht angefochten. Man gibt zu, daß wir insbesondere das Verfahren der Transcendenz wahrheitsgetreu dargestellt haben.

Wo liegt nun der Widerspruch? Man höre! Man ist einverstanden, daß die beiden Verfahren, wie wir sie dargestellt haben, die beiden metaphysischen Verfahren der Vernunft sind. Aber man behauptet, daß die Vernunft in der Physik und Geometrie anders ratiocinire.

Der in dieser Weise ausgesprochene Einwurf fällt von sich selbst zusammen; denn ist es nicht evident, daß die Vernunft allenthalben, wo sie ratiocinirt — ich sage nicht den nämlichen technischen Verfahrungsarten —, aber doch den nämlichen logischen Gesetzen, den nämlichen logischen Principien und den nämlichen fundamentalen Verfahrungsweisen folgen müsse? Hat man schon das Gegentheil jemals behaupten hören?

Man sieht zum Voraus, daß eine solche Kritik nicht einmal begründet sein kann, und wir glauben im Uebrigen klar gezeigt zu haben, daß sie es nicht ist.

In der That, man behauptet, daß wir der erste und einzige Auctor dieser These seien, daß nämlich „das Verfahren der Transcendenz, „durch welches man sich von der Wirkung zur Ursache und vom End- „lichen zum Unendlichen erhebt, das heißt die Induction, auf die „Geometrie und Physik angewendet werde."

Darauf antworte ich: Einer der größten classischen Geometer, Wallis, ein Zeitgenosse des Leibnitz und des Newton, lehrt in seiner infinitesimalen Algebra und widmet dem Beweise ganze Capitel, daß die infinitesimale geometrische Methode, welche sich vom Endlichen zum Unendlichen erhebt, die Induction ist. — Siehe die Algebra von Wallis.

zwei eingeborenen Formen des Gedankens gründen; ein Verfahren, das die substantielle Einheit auf dem Wege der Identität con=

Somit bin ich einmal, was die Geometrie betrifft, nicht der erste Auctor dieser These, wie man mir vorwirft. Ich versichere, ich bin durch mich selbst einzig unter dem Einflusse der Wahrheit dazu gelangt, bevor ich diese erleüchtete Uebereinstimmung mit mir sowohl in Wallis als in Leibnitz entdeckte. Ja Wallis setzte sie vor mehr als einem Jahrhundert in den nämlichen Ausdrücken wie wir auseinander und Leibnitz ist ganz voll von dieser Idee, wie wir schon angedeütet haben, und wie die unausgegebenen Texte, die in diesem Augenblicke veröffentlicht werden, es noch mehr ans Licht fördern werden. — Dritte Abtheilung der unedirten Texte des Leibnitz durch Herrn Grafen Foucher de Careil.

Zweitens antworte ich: Oeffnet die Theorie der Induction von Apelt, ein allerdings nach unserem ersten Werke erschienenes Buch, das sich aber nichts davon entnimmt. Dieses äüßerst merkwürdige Buch ist nichts anderes, als die Entwicklung unserer eigenen These, nämlich: Das Inductivverfahren, welches sich von den Wirkungen zu den Ursachen, und vom Endlichen zum Unendlichen erhebt, und das genau auf dem Wesen des Infinitesimalcalculs beruht, — dieses Verfahren ist jenes, welches die Astronomie und die ganze Naturwissenschaft geschaffen hat.

Also weder für die Physik noch für die Geometrie haben wir die Theorie der Induction erfunden. Aber im Uebrigen haben wir in unserer Antwort, verbunden mit unserer Logik, direct und an und für sich diese Theorie bewiesen.

Die Kritik hat also unserer Ansicht nach gegen unsere Logik in keinem Punkte etwas vermocht. Jene, welche unsere ausführliche Antwort aufmerksam lesen, werden davon, glaube ich, überzeügt sein. — *Correspondant* vom 25. October 1855.

Aber wir wollen aus dieser kurzen Besprechung einen Schluß ziehen, der uns nicht ohne Wichtigkeit zu sein scheint, daß nämlich, wie der Bischof von Poitiers so treffend bemerkt hat, außer dem Klerus namentlich in Frankreich die Logik beinahe vergessen war. In unserer Arbeit wurden wir von Seite unserer Brüder im Priesterthume mit Ermuthigungen überhaüft. Kein Angriff hatte sich von dieser Seite erhoben, und die höchsten Approbationen sind uns zugekommen. Aber jene Philosophie, welche man säcularisirte Philosophie nennt,

struirt, und ein anderes Verfahren, das auf dem Wege der Transcendenz oder Causalität zu einer hierarchischen Einheit führt.

---

hat unseren Gedanken nicht erfaßt. Warum? weil jene losgetrennte Philosophie die Logik vergessen hatte.

Wir haben es am Anfange unseres Werkes gesagt, als wir von diesem Hauptpunkte redeten: „Man wird uns dies anfänglich bestrei„ten; aber da es, wie ich hoffe, erfolglos sein wird, so wird man bald „zu der Äüßerung seine Zuflucht nehmen, daß diese Dinge zu jeder „Zeit, besonders im siebenzehnten Jahrhunderte gekannt gewesen sind, „und daß sich in allem dem nichts Neües findet. Wir werden mit unse„rer Zustimmung nicht zögern, jedoch die Ehre uns vorbehalten, diesen „Centralpunkt der Philosophie, in welchem alle ihre Strahlen zusam„menfallen, in ein helleres Licht gestellt zu haben." — Erkenntniß Gottes, Bd. I, S. 51. Wir wußten also, daß dies ein alter Punkt der Logik ist, daß man ihn aber hat in Vergessenheit gerathen lassen. Wir haben nicht neü sein, sondern nur erneüern wollen.

Und fürwahr, es gibt in der Logik viel zu erneüern; denn wo lehrt man in Frankreich, außer den Seminarien, seit fünfzig Jahren die Logik? Heützutage lachen unter uns die Kinder über den Syllogismus. Aber kennen Jene, welche über den Syllogismus lachen, kennen sie die Induction? Hat Bacon, der Auctor der neüen Logik — novum organum —, der am Anfange seiner *Instauratio magna* folgende erstaunliche Worte ausspricht: „Wir verwerfen den Syllogismus — rejicimus igitur syllogismum —," wie wenn der Syllogismus nicht eine der beiden nothwendigen Bewegungen der Vernunft, eine der beiden Axiome in Thätigkeit wäre, — hat Bacon, sage ich, die Induction eingeführt? Er hört nicht auf davon zu sprechen; aber nach unserer Meinung und nach dem gelehrten Verfasser der Theorie der Induction „besaß „er weder das Talent noch die Kenntnisse, um selbst eine naturwissen„schaftliche Induction zu machen, ja er war nicht einmal mit den Re„geln dieser Schlußart hinreichend bekannt." — Apelt: Theorie der Induction, S. 149. — Hat Jemand schon einmal die hundert fünfzig Seiten des novum organum im Ernst genommen, wo Bacon die Induction beschreibt und sie unter anderen Thätigkeiten auf das gründet, was er die sieben und zwanzig Prärogativen der Instanzen nennt, indem er ausführlich eine jede dieser Prärogativen beschreibt, jeder ihren Namen gibt, die sechs und zwanzigste die polychrestische Prärogative, und die sieben und zwanzigste und

Unseres Erachtens beruht die ganze Logik auf diesem Fundamentaldualismus. Man wende seine Aufmerksamkeit auf diesen Gegenstand.

---

letzte die magische Prärogative nennt! Hat sich je Einer nur ein einziges Mal dieser Prärogativen bedient? Waltet hier Induction? Wenn Bacon die Induction gekannt hätte, würde er sie nicht in Aristoteles, in Platon und anderen erkannt haben? Wenn er ein Logiker und nicht bloß ein Schriftsteller gewesen wäre, würde er darnach gestrebt haben, eines der nothwendigen Vernunftverfahren zu erfinden? Indem Bacon lediglich den Dienst leistete, daß er zur Beobachtung, zur Erfahrung hindrängte, hat er sonst in der That an dem Verkommen der Logik gearbeitet, das eine von den beiden nothwendigen Vernunftverfahren verwarf er — rejicimus syllogismum —, das andere — novum organum — erfand er. Aber seit Bacon hätte doch wohl Condillac unter uns die Logik wiederherstellen können? Condillac macht sich zugleich über den Syllogismus und die Induction lustig. Er reducirt alles auf die augenfällige Analyse der Details in einem Ganzen. Was Hegel anbelangt, so vernichtet er systematisch die ganze Logik bis in ihre Wurzel hinab, indem er die Axiome negirt.

Bei all diesen Einflüssen kann es mich nicht wundern, daß man die Logik vergaß. Ja, wir haben sie bis zu diesem Grade vergessen, daß es heützutage in Europa zahlreiche wissenschaftliche Schulen gibt, welche lehren, daß man in den Wissenschaften von keinem der beiden Vernunftverfahren Gebrauch machen dürfe. Es genügt, die Thatsachen zu beobachten und von allem Urtheil abzusehen. Das ist der angenommene Grundsatz. Das ist das Bekenntniß des nothwendigen Glaubens, welches alle Vorreden der medicinischen Bücher in Frankreich entwickeln. . . . Ich irre mich; ich habe eine Ausnahme vor Augen; aber man urtheile, ob sie uns widerspricht. Ein Mann von Geist, aus dem Schooße der Schule der Thatsachen, legt endlich Protest ein, und erdreistet sich zu behaupten, daß man in der Wissenschaft von der Vernunft Gebrauch machen müsse! und er behauptet, daß nach allem der Vernunft das Reich des Wissens gehöre! „Die Experimentation, „mit der man in unseren Tagen so argen Mißbrauch treibt," sagt der gelehrte Patholog, „ingleichen die mühesamste und geist„reichste Beobachtung können nicht mehr hinreichen, wo„fern sie nicht beide durch die Vernunft geleitet und belebt werden. „**Jene, welche wenig gesonnen zu sein scheinen, dieser edlen**

Es gibt zwei logische Principien, zwei Axiome, zwei nothwendige Formen der Vernunft.

Es liegt in den Worten ein doppelter Sinn, der den zwei Formen der Vernunft entspricht.

Es gibt zwei Arten von Sätzen oder Urtheilen, die den zwei logischen Principien entsprechen.

„**Fähigkeit das Reich der Wissenschaften zuzugestehen**, vergessen, „daß . . . ꝛc." — Monneret: Vorrede zur medicinischen Pathologie. — Man bemesse, wenn es möglich ist, die intellectuelle Verwüstung, die Ohnmacht der Vernunft, die Vernichtung der Logik, die eine solche Protestation abnöthigen! Ja, wir müssen jetzt feststellen, daß die Vernunft für die Wissenschaften nothwendig ist! Wo sind wir doch? Man hat also in Wahrheit die Logik abgeschafft?

Aber, Gott sei Dank, die Jahrhunderte sind nicht ganz consequent. Zum Glück hat seit dreihundert Jahren der moderne wissenschaftliche Geist, gelenkt durch die Erfinder, trotz der losgetrennten Philosophie, die Logik geübt, ohne es zu wissen. Mehrere Wissenschaften, namentlich zwei, die Astronomie und Geometrie, bieten in ihrer innigsten Vereinigung und als Repräsentanten aller anderen der Reflexion den vollkommenen Typus der Methode und die beiden Vernunftverfahren, die sich durch ihre Anwendung in dem doppelten Gebiete der geometrischen Abstraction und der greifbaren Realitäten bewährt haben. Hier und bei allen Denkern ersten Ranges muß man die wahre logische Theorie suchen. Und dies haben wir versucht. Unsere Bemühung ist sicher überaus unvollkommen, stützt sich aber auf den Hauptpunkt, und all das, was wir gesagt haben, hat Wirklichkeit.

Für jene Philosophie, die man säcularisirte Wissenschaft nennt, ist es zu bedauern, daß sie durch sich selbst die Theorie der Induction nicht nur nicht wiedergefunden hat, sondern daß sie sogar nicht einmal daran glaubt, wenn man sie ihr vor Augen hält. Ich will daraus schließen, daß die losgetrennte Philosophie in Frankreich in die äußerste Armuth gerathen ist, und daß die Thatsache der Lostrennung, die Jeden auf sich selbst einschränkt, jeden Denker beinahe alles Lichtes beraubt.

Und darum trifft es sich, daß wir, die wir weder trennen noch säcularisiren wollen, und die wir das große siebenzehnte Jahrhundert, das mächtige Mittelalter und das Jahrhundert der Väter für uns haben und folglich nicht allein sind, — daß wir am öftesten Recht haben Männern gegenüber, die uns persönlich vielleicht sehr überlegen sind.

Es gibt zwei Arten von Verben, die zum Ausdruck für die beiden Arten des Urtheils dienen.

Es gibt zwei Schlußverfahren, die auf die zwei Principien oder Axiome sich gründen.

Es gibt, sagt Leibnitz, zwei Arten von Wahrheiten, die nothwendigen oder identischen, und die zufälligen oder die auf die Identität nicht reducirbaren.

Es gibt in der Geometrie, sagt Leibnitz abermal, zwei Arten von Verhältnissen, die den zwei Arten von Wahrheiten entsprechen.

Und diese Dualismen entsprechen insgesammt und ganz den zwei nothwendigen Formen der Vernunft.

Man erlaube uns, es hier auszusprechen, daß sich, in Worten und zum Anschein, leicht Unterscheidungen und Beziehungen aufstellen lassen. Aber schwerer hält es, Unterscheidungen und Beziehungen in der Natur der Dinge aufzufinden. Jene, welche wir an dieser Stelle anführen, welche die Frucht einer lange fortgesetzten Arbeit und eine Weiterführung dessen sind, was wir über die beiden Vernunftprocesse bereits festgestellt haben, scheinen uns auf die ganze Logik ein Licht zu werfen. Greifen wir aber unsere Behauptungen wieder auf, um sie zu beweisen.

Es gibt zwei Axiome, aber nicht mehr als zwei. Vergessen wir nicht, daß alle diese Ausdrücke: Axiome, logische Principien, Principien des Raisonnements, oberste Principien, nothwendige Formen der Vernunft, primitive und fundamentale Urtheile synonym sind.

Nun also, es gibt zwei Axiome, sagen wir, oder zwei nothwendige Formen der Vernunft. Aristoteles formulirt sie so:

1. Es ist unmöglich, daß das nämliche Ding zugleich sei und nicht sei [23]) — Princip der Contradiction oder der Identität —.

---

23) *Το αὐτο ἁμα ὑπαρχειν και μη ὑπαρχειν ἀδυνατον. Metaph.*, lib. III (IV), cap. III.

2. Alles, was von der Potenz in den Act übergeht, setzt eine schon in Act seiende Ursache voraus [24]) — Princip der Causalität —.

„Es gibt zwei große Principien," sagt Leibnitz, „auf die sich all unser Urtheilen stützt, das Princip der Contra„diction und das des hinreichenden Grundes." [25]) Dieses Princip des hinreichenden Grundes ist das Princip der Causalität. Die beiden Axiome oder Principien des Aristoteles sind sonach auch die des Leibnitz.

Kant, ein in die Verzweigungen eingehender Geist, hat siebenzehn nothwendige Formen der Vernunft angenommen. Rosmini aber, Gioberti und Cousin führen sie unschwer auf zwei zurück. Rosmini hat Unrecht, wenn er diese zwei Formen wieder auf eine einzige zurückführen will. Gioberti dagegen sagt geradezu, daß es zwei primitive, fundamentale, unreducirbare Urtheile gebe. [26]) Cousin, der an verschiedenen Stellen eine Kritik über die verschiedenen Classificationen der Vernunftprincipien gibt, die von Aristoteles, den Schotten und Kant aufgestellt wurden, glaubte, sie auf zwei zurückführen zu können: auf das Princip der Substanz und auf das Princip der Causalität.

Reid formulirte die zwei Axiome so: „Jede Qualität hat „ein Subject — Princip der Substanz oder Princip der Iden„tität —; jede Wirkung hat eine Ursache."

Hegel baute sein ganzes System auf folgende drei nothwendige logische Formen: auf die Identität, den Unterschied und die Causalität. Der Unterschied oder die Contradiction ist aber nur die negative Form vom Princip der Identität. Mithin bleiben die zwei logischen Principien, Identität und Causalität, und das ist die Wahrheit im

---

24) *Ἀει ἐκ του δυναμει ὀντος, γιγνεται το ἐνεργεια ὀν, ὑπο ἐνεργεια ὀντος. Metaph.*, lib. VIII (IX), cap. VIII.

25) *Monadologie*, nro. 31.

26) Einleitung zum Studium der Philosophie, Cap. IV.

System Hegel's. Allein, um auf den Pantheismus hinauszukommen, will Hegel diese zwei Principien auf ein einziges, die Identität, zurückführen, und das ist sein ganzer Irrthum. In der That, es gibt zwei logische Principien, nicht mehr und nicht weniger, und diese zwei sind unreducirbar.

Und es kann dem nicht anders sein. Warum nicht? Weil die Vernunft nur zwei Dinge sucht und suchen kann; zuerst sucht sie die Qualitäten auf die Substanz, die zerstreüten Erscheinungen auf die Einheit und Identität zurückzuführen; dann aber die Wirkungen auf die Ursachen zu beziehen. Noch einfacher will ich sagen: Die Vernunft sucht in allen Dingen zwei Elemente, das Besondere und das Allgemeine, oder auch das Bild und das Vorbild, oder hinwieder das Object an sich und das Object in seiner Beziehung zur Ursache.

Deshalb findet sich überall der logische Dualismus, im Sinn der Worte, in der Form der Sätze, in der Natur der Verben, in der Natur der Urtheile, in den Schluß- und Beweisverfahren, im Charakter der Wahrheiten.

Die Worte! Im vorigen Buche [27]) haben wir weitlaüfig über den doppelten Sinn der Worte geredet, der den zwei von der Vernunft in jedem Dinge gesuchten Elementen entspricht, dem Besonderen und dem Allgemeinen. Der engere Sinn, der sich auf das Besondere bezieht, bezeichnet das Object in seiner endlichen Realität, in seiner accidentellen Form. Der weitere Sinn, der sich auf das Allgemeine bezieht, führt das Object auf seine Wesenheit, welche die Ursache und das Vorbild der endlichen Realität ist, zurück oder sucht es wenigstens zurückzuführen.

So gibt es auch in der menschlichen Rede Arten von Urtheilen, die bis in ihren tiefsten Grund von einander verschieden sind. Das eine behauptet die Identität eines Prädicats mit seinem Subject; das andere behauptet die Beziehung einer Wirkung zu ihrer Ursache. Es gibt zwei Arten von Zeitwörtern, nicht mehr und nicht weniger: es gibt ein intransitives

27) Buch II, Cap. II.

Verbum, welches behauptet, indem es bei der Identität des Subjectes stehen bleibt, und ein transitives, welches über ein Subject in seinem Bezug zu einem anderen urtheilt. Wenn Port-Royal lehrt, daß sich jeder Satz auf die Affirmation der Identität zwischen einem Prädicate und seinem Subjecte zurückführen lasse, so stellt es damit einen Grundirrthum auf. Wenn man sagt, jeder Satz lasse sich auf folgenden Typus zurückführen: „Gott ist gut," so heißt das alles verwirren. 28) Die menschliche Behauptung hat eine doppelte Tragweite, zwei gänzlich verschiedene Typen. „Gott ist gut," das ist der erste dieser zwei Typen; „Gott hat die Welt erschaffen," ist der zweite. Gioberti hat dies vor uns mit den nämlichen Worten ausgesprochen. Zwei Principien gibt es, sagt er, zwei Fundamental-Urtheile. Das eine lautet: „Das Sein ist nothwendig," das andere lautet: „Gott hat die Existenzen geschaffen." 29)

In unübertrefflicher Weise hat Leibnitz die Wahrheit erkannt, wenn er ebenso, wie wir, behauptet, daß es zwei große Principien des Urtheils gebe: das Princip der Contradiction oder der Identität, und das Princip des hinreichenden Grundes oder der Causalität. Dann fügt er bei, daß es ebenso zwei Arten von Wahrheiten gebe, die nothwendigen und die zufälligen, die identischen und jene, die sich durch keine Analyse auf die Identität zurückführen lassen. Was aber den wahren Grund dieser Unterscheidung ans Licht stellt, das ist die Parallele, die Leibnitz zwischen diesen zwei Arten von Wahrheiten oder Urtheilen oder Vernunftprocessen und den zwei Arten der entsprechenden mathematischen Verhältnisse aufstellt. „Diese zwei „Arten von Wahrheiten," sagt er, „lassen sich in Vergleich „setzen zu den zwei Arten von Verhältnissen, die zwischen den „Größen bestehen. Das eine Mal sind diese Verhältnisse von „der Art, daß trotz des verschiedenen Ausdrucks durch die Ana-

---

28) Buchez hat in seiner Logik, Cap. I, §. 9 diesen Irrthum nach Gebühr behandelt.

29) Einleitung zum Studium der Philosophie, Cap. IV.

„lyse die Identität einer gemeinsamen Einheit gefunden werden „kann; das andere Mal sind sie von der Art, daß die Analyse „sich bis ins Unendliche fortsetzen läßt, ohne eine Identität „herauszufinden, ohne je die zwei Glieder auf eine gemeinsame „Einheit reduciren zu können.“ [30]) Mit anderen Worten: Das eine Mal sind sie Verhältnisse zwischen commensurablen, das andere Mal Verhältnisse zwischen incommensurablen Größen. „Das ist,“ sagt Leibnitz, „der wesentliche Unterschied, „der sowohl zwischen den Wahrheiten als zwischen den mathe„matischen Verhältnissen besteht.“ [31])

Es gibt also in der Natur der Dinge, in der Natur der Vernunft absolut verschiedene, durchaus nicht mehr weiter reducirbare Einheiten. Gott selbst, sagt Leibnitz, sieht zwischen diesen Begriffen kein Verhältniß der Identität; denn dieses Verhältniß besteht nicht. Es besteht, sagt er, nur mehr ein Verhältniß der Harmonie. Für Leibnitz ist daher die Vernunft eine Kraft, die nach universaler Harmonie strebt.

Die Vernunft sucht also die Einheit, sei es nun die consubstantielle Einheit alles dessen, was identisch ist, oder die hierarchische Einheit und harmonische Abhängigkeit dessen, was gänzlich verschieden ist. Bald erkennt sie die Identität eines Prädicats mit seinem Subject oder der Theile mit ihrem Ganzen; bald das Verhältniß der Ursache zur Wirkung, oder allgemeiner, die harmonische Abhängigkeit der Dinge.

---

30) Venit in mentem analogia quaedam veritatum cum proportionibus. .... Quemadmodum in proportionibus aliquando quidem exhauritur analysis et pervenitur ad communem mensuram ..., interdum vero analysis in infinitum continuari potest ..., ita similiter veritates interdum demonstrabiles sunt et necessariae, interdum liberae vel contingentes, quae nulla analysi ad *identitatem* tamquam ad communem mensuram reduci possunt. *De libert.*, pag. 184, édit. Foucher de Careil.

31) Atque hoc discrimen essentiale tam propositionum quam veritatum. *Ibid.*

Wir stehen hier an der Wurzel der Wissenschaft. Es hat den Anschein, daß wir zum Theil ihre Mysterien aufdecken.

Die Vernunft sucht nach der universalen Harmonie, d. h. nach den Beziehungen der Dinge zu einander und zu Gott; sie sucht nach der relativen Einheit, die eine Spur Gottes ist, und nach der absoluten Einheit, die Gott selber ist. Um die eine oder die andere zu finden, distinguirt sie und verbindet sie wieder. „Immer ist es die Einheit, was ich suche und was ich „liebe," sagt der heilige Augustin, „sowohl wenn ich trenne als „wenn ich wieder verbinde." 32) Diese Trennung und Wiederverbindung, die durch Negation oder durch Affirmation geschieht, hat bald die Prädicate, die zu ihrem Subjecte ins Verhältniß gebracht werden, bald die Wirkungen, die man zu ihren Ursachen in Beziehung stellt, zum Objecte, und sowohl das Urtheil als den Schluß zum Mittel. Und die zwei Schluß- und Beweisverfahren, die von einander durchaus verschieden sind, weil das eine auf dem Wege der Identität, das andere auf dem Wege der Transcendenz vorschreitet, kommen darin sich gleich, daß sie beide hinter dem Verschiedenen die Einheit suchen. Das syllogistische Verfahren eliminirt, abstrahirt und opfert unbestreitbar der Einheit. Wenn es nämlich negativ concludirt, so entfernt es vom Subject alles, was nicht mit ihm identisch ist; wenn es aber affirmativ concludirt, so endet es damit, daß es die Identität dessen zeigt, was verschieden schien. Einzig zu diesem Zwecke zieht man Schlüsse. Insbesondere aber kömmt das inductive Vernunftverfahren nur durch eine mächtige Elimination zur Einheit der Ursache; durch eine Elimination, die in allem, was lebt, zwei Elemente unterscheidet, ein wesentliches und ein accidentelles, ein universales und ein particulares, und die das eine dem anderen opfert, um beide so, wie sie sind, zu erkennen. Und die zwei Formen des Verfahrens, die zwei Be-

32) Ego in discernendo et in connectendo unum volo et unum amo. Sed cum discerno, purgatum; cum connecto, integrum volo. *De Ord.*, lib. II, nro. 48.

wegungen, die zwei Processe treffen in diesem anderen Punkte zusammen, daß sie ein ganz analoges Ziel haben. Der eine Proceß sucht die reelle Substanz eines bestimmten Seins; der andere sucht die Ursache dieser Substanz und dieses Seins; nun aber sind Wirkung und Ursache zu einander analog; die Wirkung ist das Bild der Ursache, die Ursache ist das Vorbild der Wirkung. Wenn der eine Proceß die Welt zu sehen sucht, wie sie ist, so sucht der andere die Ursache der Welt und ihr Vorbild, ihre Idee, ihre Wesenheit in Gott zu schauen. Und diese Idee und diese Wesenheit ist Gott, welcher Ursache und Vorbild der Welt ist.

Der christlichen Seele, welche der Wissenschaft nicht mächtig ist, will ich den ganzen wissenschaftlichen Proceß durch einen Vergleich begreiflich machen. Der Geist sucht die Wissenschaft, christliche Seele, wie du deinen wahren Zustand und deine Seligkeit. Unser Geist macht es mit den Dingen ebenso, um sie zu erkennen, wie die Seele es mit sich selber machen muß, um zu ihrem wahren Zustand zu gelangen. Du weißt es, der falsche und böse Zustand besteht in der aus Gott und aus dir selbst heraustretenden Zerstreüung deiner Kräfte, deiner Anmuthungen, deiner Bewegungen, kurz deines Herzens. Wie oft fühltest du nicht durch das Opfer das Leben in dir zum Frieden und zur Einheit sich zurückwenden? und wie oft fühltest du nicht die Einheit sich verlieren, von ihrem Centrum sich loslösen und durch ungeregelte Hingabe an ein partielles und vergängliches Gut von Gott sich trennen! Es gibt Bewegungen, die sich einen; es gibt Bewegungen, die den Damm durchbrechen und überströmen. O, wie überschwellend wird da dein Herz, wie möchte es weinen, bis es sich wieder findet und sich sammelt und seinen süßen Stützpunkt in seiner göttlichen Mitte wieder gewinnt! Richte also, richte fort und fort alle deine Stimmungen, alle deine Anmuthungen, alle deine Freüden, dein ganzes Herz durch ununterbrochenes Opfer oder durch ununterbrochene Liebe zu dem einen Nothwendigen hin. Sammle dich immer zur Einheit des Herzens, binde dein gesammeltes Herz an die Einheit Gottes! Dieses Ringen, das du gut kennst, ist

die Tugend, ist die Frömmigkeit. Die Tugend ist also, ganz wie die Vernunft, eine Kraft, die durch das Opfer zu Gott aufsteigt. Die Wissenschaft besteht genau darin, daß man jedes Wesen auf seine eigene Einheit, und dann jede geschaffene Einheit auf die Einheit Gottes, der ihr Grund und ihr Vorbild ist, zurückführe. Für die Seele, für die Vernunft wie für das Herz und für alles, was ist, kömmt alles darauf an, daß sie sich wissentlich und frei der universalen Einwirkung Gottes hingebe, der nach dem Ausdruck des Evangeliums „seine Kinder „unter seinen Flügeln sammeln will, wie das Gevögel seine Jun„gen sammelt.“ [33]) Und deshalb gibt das Buch von der Nachahmung Christi mit den nämlichen Worten zugleich die Methode der Wissenschaft und der Tugend. „Alles,“ sagt es, „stammt „vom einen Worte und von allem wird dieses eine Wort „wieder ausgesprochen, und ist dasselbe das Princip, welches in „uns redet.... Der Mensch, dem alles zur Einheit sich ge„staltet, der alles auf die Einheit zurückführt und alles in ihr „sieht, der ist in seinem Herzen fest gegründet und findet den „Frieden in Gott. O Wahrheit, die du Gott bist, mache mich „eins mit dir! ... Je mehr eine Seele in sich geeint und zur „inneren Einfalt gediehen ist, desto mehrere und tiefere Wahr„heiten wird sie ohne Mühe begreifen; denn dann strömt ihr „Licht von oben zu.“ [34])

---

33) *Matth.*, XXIII, 37.

34) Ex uno Verbo omnia, et unum loquuntur omnia, et hoc est principium, quod et loquitur nobis.... Cui omnia unum sunt, et omnia ad unum trahit, et omnia in uno videt, potest stabilis corde esse et in Deo pacificus permanere. O veritas Deus, fac me unum tecum in caritate perpetua! ... Quanto aliquis magis sibi unitus et interius simplificatus fuerit, tanto plura et altiora sine labore intelliget, quia desuper lumen intelligentiae accipit. *Imitat.*, lib. I, cap. III.

V.

Was läßt sich aber aus all dem für ein Schluß über das innerste Wesen der Vernunft ziehen? Die Vernunft ist, wie wir sahen, eine Kraft, die durch das Opfer zu Gott emporsteigt. Was ist sie aber endlich an sich?

An sich, ihrer Substanz nach ist die Vernunft unsere Seele im Erkennen oder im Streben nach Erkenntniß. Erkennen heißt das schauen, was ist. Was ist aber? Es existirt Gott, die Seele, die Welt. Und was heißt Schauen im Sinne von Wissen. Es heißt nicht bloß, wie ein Spiegel oder selbst wie das Auge und das Gehirn des Thieres die Eindrücke der Objecte aufnehmen. Es heißt vor allem das Detail der Qualitäten und der wechselnden Zustände auf die Einheit des Subjectes zurückführen, und dann jedes Subject zu seiner Ursache und zu seiner Wesenheit in Beziehung bringen. Mit anderen Worten, es heißt in allem, was ist, die zwei Elemente, das Universelle und das Particulare, ausscheiden und das eine zum anderen als Wirkung zur Ursache, als Bild zum Vorbild in Beziehung setzen. Denn das Universelle an sich ist die schaffende göttliche Idee und das Vorbild jedes Wesens ist Gott selbst.

Auf diese Art also muß man das schauen, was ist; auf diese Art bewerkstelligt sich die Erkenntniß der Welt.

So steht die Seele des Menschen im Angesichte der Welt und beschaut sich die Welt, um sie zu erkennen.

Die Welt ist aber nicht etwas Todtes und Stillstehendes. Die Welt ist ein thatkräftig lebendes Wort Gottes; sie ist, wie der heilige Augustin unvergleichlich schön sagt, eine Ansprache, die Gott an uns richtet, um sich uns zu erkennen zu geben. Und sie ist zu gleicher Zeit ein Schauspiel, das uns Gott vor Augen stellt, um sich uns sichtbar zu machen. Denn man muß immer wieder auf das große Wort des heiligen Paulus zurückkommen: „Die unsichtbaren Vollkommenheiten Gottes sind durch

„die Schöpfung sichtbar und erkennbar geworden.“ [35]) Gott redet in jenen erhabenen Bildern und in jener wunderbaren Poesie, um seiner Creatur zu zeigen, was er denkt, d. h. was er ist. Und die Dinge sind erkennbar, weil Gott sie ausspricht. Und andererseits ist die Seele intelligent, weil sie selber ein Wort ist, das Gott in diesem Augenblick ausspricht, indem Er sagt: „Sie sei eine intelligente und freie Kraft!“

Nun denn, diese Sprache Gottes verstehen und dieses Buch lesen, heißt vor allem den Klang der Wörter und die Form der Buchstaben unterscheiden — erste Stufe des Wissens, zu welcher der erste Vernunftproceß genügt. Sodann muß man sehen, wie die Buchstaben Gott bezeichnen, und das ist die zweite Stufe, zu der man sich durch das Verfahren der Transcendenz erhebt. Da aber die Buchstaben, die Gott anwendet, nicht willkürliche Zeichen, sondern wahrer Abdruck der göttlichen Idee sind, so folgt daraus, daß es bereits in einem gewissen Sinne ein Schauen des Vorbildes sei, wenn man von der Form des Nachbildes genaue Kenntniß nimmt. Denn es sind das keine todten und losgetrennten, sondern lebendige und durchleüchtende Bilder, die vom Urtypus hervorgebracht und von dessen Kraft getragen werden. Dieses All, das ich vor meinen Augen sehe, ist nicht eine sich überlassene und losgerissene Welt; in der Losreißung von ihrer Ursache könnte die Welt nicht existiren. Was vor meinen Augen steht, was ich sehe, das ist, wenn man richtig urtheilt, die Welt und Gott. Wer das nicht weiß, ist aller Philosophie bar. Und die wahre philosophische Wissenschaft besteht gerade darin, daß man den absoluten Unterschied zwischen den Erkenntnißgliedern, ihre gegenseitige Beziehung und die nothwendige Abhängigkeit des einen vom anderen verstehe. Die Wissenschaft besteht darin, daß man in jedem Particulären das Universale sehe, mit dem es in Beziehung steht; daß man hinter jedem geschaffenen Wesen die Idee oder die schaffende Wesenheit sehe, genau so, wie die Infinitesimalanalyse, der vollkom-

---

35) *Rom.*, I, 20.

mene Typus aller Methode, in jedem geometrischen oder algebraischen Problem die beiden Elemente, das endliche und wandelbare und das unwandelbare und unendliche, aus einander hält; genau so, wie Fenelon in seinem Meisterstück von psychologischer Analyse in der Vernunft für immer eine doppelte Vernunft aufgedeckt hat, eine Vernunft, die Gott ist, und eine Vernunft, die wir selber sind. Das ist in Wahrheit Wissenschaft.

Die Intelligenz, die Vernunft, die erkennende Seele, ist demnach so geartet: Einerseits ist sie die Seele, wie Gott selber innerlich sie zum Schauen anregt; andererseits ist sie die Seele, wie Gott sie von außen durch das Schauspiel der Welt ihn als Ursache in den Creaturen als seinen Werken, und ihn als Urtypus in den Creaturen als seinen Bildern zu schauen antreibt. Die Vernunft ist also ihrer Substanz nach die Seele selbst; in ihrem belebenden Princip ist sie ein Impuls durch das Licht Gottes; ihrem Object und ihrem Acte nach ist sie ein gewisses Schauen des göttlichen Lichtes in allen Dingen. In diesem Sinne sagen wir mit den Worten des heiligen Thomas von Aquin: „Die natürliche Vernunft des Menschen ist nichts „anderes, als ein Reflex des Lichtes Gottes in der Seele."

Man wird aber das noch klarer einsehen, wenn man die Vernunft in demjenigen ihrer zwei Processe studirt, der die Ursachen aufsucht und sich zur ersten Ursache, zu Gott erhebt. Warum und wie erkennt die Seele beim Anblick der Welt allsogleich, daß nichts seinem Urbild gleichkömmt, und warum hat sie bei der Unvollkommenheit der Dinge dennoch eine Idee des Vorbildes?

Die Vernunft sieht zum Beispiel die Natur den Gesetzen der Zeit und des Raumes unterworfen; sie sieht also alle Dinge von Zeit und Raum begrenzt, und allsogleich und durch den Contrast hat sie auch die Erkenntniß eines nach Dauer und Größe unbeschränkten Seins und trägt Verlangen darnach.

Sie sieht wandelbare Erscheinungen, die sich auf eine einzige Einheit und auf eine einzige Substanz beziehen, zum Beispiel, wenn sie eine Pflanze sieht, wie sie aus dem Keime hervorsproßt, wie sie Aeste ausbreitet, Blüthen trägt, dieselben abwirft, an

deren Stelle Früchte setzt, dann die Blätter fallen läßt, zu Samen wird und stirbt. Sie sieht dieses successive, wechselnde, bewegliche, vergängliche Sein; und alsbald erkennt sie die Unveränderlichkeit und verlangt darnach.

Wie hier, so überall; allenthalben, in der Welt, in der Seele, nimmt sie nur Endliches wahr, und alsbald erkennt sie das Unendliche und verlangt darnach.

Wie kömmt das? Wie kann sie beim Anblick des Endlichen das Unendliche erkennen, nach dem Unendlichen verlangen, das im Endlichen nicht enthalten, sondern ganz im Gegentheil von ihm ausgeschlossen ist?

Gerade hier zeigt sich die wahre Natur und die Größe der Vernunft. Die Vernunft trägt in sich folgendes Wunder oder vielmehr sie ist es selber: sie ist die Seele, insofern diese die Idee des Unendlichen, die ewige Idee, die Gott, die Gottes Wort ist, in sich trägt; oder besser, die Seele, obgleich selber endlich, wird vom Unendlichen getragen; das Unendliche trägt die Seele und ist sogar bis zu dem Grade mit ihr vereint, daß Bossuet im strengen Sinn des Wortes sagen konnte: „Wir „bringen es nie zur erschöpfenden Gleichheit mit unseren Ideen; „so sehr hat sich Gott bemüht, ihnen seine Unendlichkeit einzu„prägen.“ Und mit mehr Wahrheit, als er ahnte, hat Fenelon gesagt: „Niemand geht bis zur Grenzmarke der Vernunft vor.“ Die Vernunft ist in der That ohne Schranken, da sie durch das göttliche Element, das in uns ist, das wir aber nicht selber sind, im Grunde selber unendlich ist, und da sie andererseits durch das Element, das wir sind, eine unter dem Einfluß des Unendlichen wirkende Kraft und ein Bild des Unendlichen ist. Thomassin drückt das sehr gut aus, wenn er sagt, daß die Idee der Ewigkeit, der Unveränderlichkeit, der absoluten Vollkommenheit in uns sei „in Folge jener Verwandtschaft der Seele mit „Gott, die uns zwei Vorzüge gewährt, einmal den, daß wir die „Idee oder das göttliche Bild in uns haben, dann den, „daß wir unmittelbar mit Gott in Berührung treten.“ Darum thut der heilige Gregor von Nyssa den energischen Ausspruch, „daß die Idee der höchsten Majestät, der unerklärbaren Herr-

„lichkeit, der unaussprechlichen Schönheit, der unbegreifbaren „Natur", d. h. die Idee des Unendlichen, „nicht außer den „Grenzen unseres Geistes liegt, weil Gott sie mit unserer Seele **„zu einem einzigen Wesen verbunden hat."** [36]) Es trifft mit dem zusammen, was der heilige Cyrillus von Alexandrien sagt,

---

36) Ex cognatione mentis cum Deo geminoque ejus consanguinitatis privilegio, ideis nempe quibusdam et *simulacris divinitatis* menti cuilibet innatis atque immediatis mentis cum Deo congressibus notitiam Dei homini innatam esse Patres declarant.

Ac primo quidem cognatio mentis cum Deo hoc illi suo quasi jure praestat, ut Deum agnitura extra seipsam ne necessario digrediatur, ad sensus et sensibilia ne dilabatur; tanto peritior Dei sit, quanto proprior; Deum quaerens ne in extremam regionem dissimilitudinis peregrinetur; Dei peritiam vel a Deo vel a seipsa colligat, non a sensualibus tantum, utpote dissimilioribus et remotioribus. Gregorius Nyssenus: »Regnum Dei intra vos est... »O vos homines, quibus inest aliqua cupiditas contemplandi id, »quod vere bonum est, cum audieritis divinam majestatem supra »coelos exaltatam et gloriam ejus inexplicabilem, pulchritudinem »ineffabilem, naturam incomprehensibilem: ne delabamini in desperationem, quasi non possitis intueri, quod desideratis. Nam »quantus a te capi potest divinae contemplationis modus, in te »est. Quippe cum is, qui te formavit, tale bonum statim tuae »naturae quasi inessentiaverit. Tui enim fabricationi Deus suae »naturae bonorum simulacra et imitamenta insculpsit, veluti ceram »quandam sculptili figura praeformans. Sed vitiositas divinam »imaginem referenti signo circumfusa bonum turpibus velamentis »occultatum inutile tibi fecit. Si igitur accurate sordes illatas ablueris, resplendebit in te pulchritudo divina.« Ubi dilucide vides lucem, qua videtur Deus, animae ipsae inessentiatam esse; non igitur necessario adeundae sunt ipsi naturae corporum tenebrosiores, sed se sibi tantum reddat, se intueatur, et Deum videbit. Et Cyrillus Alexandrinus: »Dei Verbum illuminat omnem homi- »nem venientem in hunc mundum, non docendo, ut angeli vel »homines, sed potius, ut Deus creando. Unicuique rei in ortum »eductae sapientiae sive cognitionis divinae semen indit et intelli- »gentiae radicem inserit.... Illuminat igitur Filius creative.« *Theol. dogm.*, tom. II, lib. I, cap. VIII.

daß nämlich „das Wort uns erleüchte, nicht indem es lehre, „sondern indem es s ch a f f e — non docendo, sed creando —." „Solcher Maßen," fährt Thomassin fort, „ist das göttliche Licht „mit unserer Seele wesenhaft eins geworden." [37])

Weder in seinem Sein noch in seinem Denken bringt es also der Mensch zu einer Gleichung mit dem Unendlichen, das in ihm ist, das ihn schafft, das ihn erleüchtet und vernünftig macht; aber er denkt und bethätigt sich unter dem Gesetze dieses Unendlichen, dem er zwar nicht gleichkömmt, das ihn indeß doch drängt und leitet und das er indirect in allen Dingen sieht.

Wir greifen also mit Händen, wie der Mensch im strengsten Sinne des Wortes nur darum vernünftig ist, weil in ihm etwas Unendliches ist, das er nicht selber ist. Es ist Gott in ihm, Gott, der da sagt: „Mein Wort und mein Sohn, laßt uns den „Menschen nach unserem Bilde vernünftig machen!" Dieses Wort und dieser thatsächlich vollzogene Rathschluß Gottes ist die Vernunft in ihrem Princip und in ihrem Ausgangspunkt.

Wir haben aber diese Analyse der Vernunft bei Weitem noch nicht ans Ende geführt. Wir müssen noch die classische Frage über den Ursprung der Ideen untersuchen. Sodann werden wir noch einmal von dem reden, was wir schon zu wiederholten Malen den letzten Schritt der Vernunft nannten.

---

37) Quod Verbum animas illuminet non *διδασκαλικῶς*, sed *δημιουργικῶς*, non magistraliter, sed creative, nascentibusque Dei cognitionis radices inserat, hoc est, quod Nyssenus vocaverat *divinam lucem animae inessentiatam. Theolog. dogm.*, lib. I, cap. VIII.

Viertes Capitel.

Studie über das Erkenntnißvermögen. — Ursprung der Ideen.

I.

Ungeachtet dessen, was im vorigen Capitel gesagt wurde, müssen doch noch einige, wenn auch nur kurze Erörterungen über die Frage von dem Ursprunge der Ideen beigefügt werden, bevor wir weiter gehen. Wir haben diese immense Frage hier nicht in ihrer ganzen Ausdehnung zu behandeln; diese Arbeit haben wir nach dem Maß unserer Kräfte bereits vorgenommen. Wenn man vom Worte absieht, so ist unsere ganze Abhandlung über die Erkenntniß Gottes nichts anderes, als eine Abhandlung über den Ursprung der Ideen. Uebrigens ist dieses Wort eines jener classischen Schreckbilder, die zugänglich werden, sobald man sie ihres alten Namens entkleidet und an sich selbst betrachtet. Man tilge diesen Namen, und der Leser legt die Furcht, der philosophische Gegner den Unmuth ab. Man versteht sich besser. Ohne den technischen Terminus zu gebrauchen, haben wir denn die Frage über den Ursprung der Ideen weitlaüfig behandelt, als wir untersuchten, auf welche Weise der Mensch Gott erkenne.

Was versteht man unter Idee? Die Idee ist ein gewisses indirectes und mittelbares Schauen Gottes, so lautete unsere Antwort. In einem umfangreichen Werke haben wir bewiesen, daß dies die Lehre aller Philosophen ersten Ranges sei, namentlich die Lehre

des heiligen Thomas von Aquin. Nur Malebranche allein hat sich, so sehr er auch die Wahrheit, daß jede Idee vor allem ein gewisses Schauen Gottes sei, bewunderungswürdiger, als irgend ein Denker vor ihm entwickelte, nach unserem Dafürhalten darin getaüscht, daß er, wie es auch seine Schüler thun, behauptete, die Idee sei ein directes und unmittelbares Schauen Gottes selbst. [1])

---

1) In diesem Leben sehen wir Gott nicht direct und unmittelbar. Deum nemo vidit umquam — Evang. *Joan.*, I, 18 —. Wir sehen Gott indirect, mittelbar, gemäß jenen zwei Worten der heiligen Schrift: A magnitudine . . . . creaturae poterit Creator cognoscibiliter videri — *Sap.*, XIII, 5 —; und jenem anderen: Invisibilia Dei . . . per ea, quae facta sunt intellecta conspiciuntur — *Rom.*, I, 20 —. Diese drei Texte werden in der gemeinsamen Lehre der katholischen Schulen nie den folgenden Satz aufkommen lassen: „Jede natürliche Erkennt„niß der Wahrheit ist ein directes und unmittelbares Schauen Gottes „selbst.“ Seit einigen Jahren haben viele ganz achtbare Schulen, deren Glieder alle unsere Sympathien besitzen, diese These mit Wärme unterstützt. Es ist eine große Freüde für uns, weil diese edle Bemühung um höhere Philosophie, welche die erhabene Idee des Malebranche in ihrer Fortsetzung ist, wenigstens in allen katholischen Schulen die Annahme des Satzes zur Folge haben wird, daß das Schauen jeder Wahrheit immer ein gewisses Schauen Gottes, und daß in unserer Vernunft in einem gewissen Sinne Gott mit uns ist. Aber ich gebe jenen christlichen Denkern in Sachen des **directen** und **indirecten** Schauens Gottes selbst folgende Bemerkung zu bedenken. Ihr zeigt unwiderleglich, daß Gott im Acte der Erkenntniß unserem Geiste unmittelbarer ist, als jedes Object der Erkenntniß. Und das ist wahr. Aber folgt daraus, daß unser Geist Gott eher schaut, als jedes Object der Erkenntniß? Ja, wenn ihr dem Worte **schauen** jenen besonderen Sinn gebt: passiv, instinctmäßig, implicite schauen, **schauen ohne zu wissen**, schauen ohne zu wissen, daß man schaut, ohne zu unterscheiden, zu erkennen oder zu begreifen; Augen haben, um nicht zu sehen, um nicht Gott zu sehen, der vor uns, in uns, uns selbst innerlicher ist, als wir selbst; Augen haben, um die Welt zu sehen, aber nicht, um Gott zu sehen, der gleichwohl uns näher ist, als die Welt, der allein uns sehen macht, und in dem wir sehen: in diesem

Wie kommen die Ideen in uns hinein? Welches ist ihr Ursprung?

Wenn man die Natur, den Ursprung und die Geschichte der Ideen kennen lernen will, so muß man, behaupten wir, im ersten Capitel des heiligen Joannes die ganze Genesis des Lichtes nachlesen. Die Uebersetzung in die philosophische Sprache dürfte ungefähr also lauten: „Das Princip ist das Wort. Das Wort „ist Gott. Ohne dasselbe gibt es weder in der sichtbaren Natur „noch im Geiste etwas. Was in der Welt als endliche Existenz, „was im Geiste als Idee ist, ist in ihm Leben und Realität. „Dieses Leben und diese Realität im Worte ist die Quelle, aus „der alles Licht der Menschen und alles Sein der Creaturen „entspringt. Für den Menschen, der in diese Welt kömmt, „leüchtet dieses Licht Anfangs in der Finsterniß, und die Finster„nisse begreifen es nicht. Die Keime der Idee sind dunkel, „unentwickelt, empfunden vielleicht, aber nicht reflex bewußt und „nicht verstanden. Es ist nothwendig, daß die Creaturen kommen

Sinne, der nicht absurd ist, und der auf das hinausgeht, was wir selbst *perceptives*, *jeder Erkenntniß vorangehendes Element* nennen: in diesem Sinne widerspricht man der heiligen Schrift nicht, welche behauptet, daß das Schauen Gottes, nicht das blinde und unbewußte, sondern das *intelligente Schauen* — intellecta conspiciuntur —, das *bewußte und erkennende Schauen* — cognoscibiliter videri —, wie Platon, der heilige Augustin, der heilige Anselm, der heilige Thomas von Aquin, und alle Väter und alle Philosophen, mit Ausnahme des Malebranche lehren, nur durch die Thätigkeit der auf die Einwirkungen der sichtbaren Welt oder der inneren Welt der Seele gestützten Vernunft zu Stande kömmt. Ueberdies ist die Vernunft bei dieser Thätigkeit von der hauptsächlichsten Spannfeder ihres Geistesfluges zu Gott hin, von jenem geheimen Sinn unterstützt, der nach Thomassin Gott eher berührt, als sieht — arcanus sensus, quo Deus tangitur magis quam cernitur aut intelligitur. *Theol. dogm.*, I, cap. XIX —. Auf diese Weise wären wir, indem wir an Malebranche einfach die Bitte richten, das Wort **schauen** wie wir verstehen zu wollen, alle in Einklang sowohl unter uns, als auch mit allen Vätern und allen Philosophen. Ohne dem wäre Malebranche allein gegen Alle.

„und vor dem Angesicht dieses Neügebornen dem Lichte Zeügniß „geben. Die Gestalten der Creaturen und die Sprache des mensch-„lichen Geschlechtes geben dieses Zeügniß. Aber weder die „sichtbaren Creaturen noch die menschliche Rede sind das Licht; „sie sind nur die Zeügen des Lichtes. Das wahre Licht ist jenes, „das jeden in diese Welt eintretenden Menschen erleüchtet. Es „ist im Geiste, es schafft und belebt den Geist; der Geist aber „weiß durch sich selbst nichts von ihm. Das Zeügniß der Crea-„turen und des menschlichen Wortes läßt es ihn erkennen, und „der Geist erhebt sich auf diese Weise zur natürlichen Erkenntniß „der Dinge."

„Die Idee ist aber nicht alles. Sie ist nicht der An-„blick Gottes selbst. Sie ist nicht das Wort selbst, das in uns „herabgekommen ist und in uns wohnt. Sie ist nur das indirecte „Schauen des Lichtes Gottes. Sie ist nicht das höchste Ziel, „zu dem das göttliche Wort den nach seinem Bilde geschaffenen „Geist erhebt. Daher kömmt das Wort in den Geist. Es kömmt „durch die Anregung der Gnade und durch den Drang nach „Seligkeit, die es in uns hineinlegt, und es drängt uns, daß „wir nach dem Anblick des Objectes verlangen, dem die Idee „entspricht. Es kömmt also in jenen Geist herab, der sein „Eigenthum ist — in propria venit —. Aber wie viele Geister „nehmen es nicht auf! Jene Geister hingegen, die es wirklich auf-„nehmen, werden aus Gott geboren. Gott wohnt in ihnen durch „den Glauben, das Princip eines ganz neüen Schauens, jenes „neüe Princip, das uns zur directen Anschauung des Lichtes „und der Herrlichkeit des Wortes, des einzigen Sohnes Gottes „führt."

Das ist, glaube ich, in den Grundzügen die Genesis des Lichtes in der Seele. Im Angesichte des evangelischen Textes, der ausdrücklich vom Lichte handelt und dessen Generation in der Welt und in der Seele erzählt, im Angesichte dieses Textes wundere ich mich, daß die christlichen Denker, die es sich zur Aufgabe machen, die Geschichte des Lichtes und die Geburt der Ideen zu erforschen, diese Geschichte nicht vor allem in diesem Evangelium verfolgen. Unseres Bedünkens wird von der Frage

über den Ursprung der Ideen nie Jemand etwas begreifen, bevor er nicht die großen Züge dieser Lehre im ersten und dritten Capitel des heiligen Joannes entdeckt hat. Ich will nicht sagen, daß man aus diesen heiligen Texten die ganze Theorie der Ideen deduciren müsse; aber alles, was uns die Beobachtung der Seele und das Studium der großen Meister über diesen Gegenstand lehren kann, ist im Evangelium mächtig concentrirt, in voller Beleüchtung, in göttlicher Großartigkeit und Erhabenheit enthalten. Das Evangelium ist auch heützutage noch der Wissenschaft der Denker so weit voraus, daß man keine Ahnung hat von den Lichtströmen, die es über die Philosophie ausgießt.

Vom Gesichtspunkte des Evangeliums aus, wie er so eben dargestellt wurde, ist es meines Erachtens leicht, alle philosophischen Systeme über die Ideen, ihren Ursprung, ihre Geschichte und ihre Entwicklung gründlich zu beurtheilen.

Jene, welche sagen, die Idee sei ein directes und unmittelbares Anschauen Gottes selbst, irren durch ein Ueberschreiten des rechten Maßes. Sie glauben, daß die Finsternisse das Licht begreifen, so wie es ist, und daß die blassen Strahlen, die in dieser Finsterniß reflectirt werden, die lebendige Realität des Lichtes seien. Jene, die behaupten, die Seele sei sich selbst ihr Licht, und sie sehe beim Anblick der Wahrheit auf keine Weise Gott, irren durch ein Zurückbleiben hinter dem rechten Maße. Der Mensch ist nicht das Licht, denn er ist nur der Zeüge. Was der Mensch sieht, wenn er erkennt, ist, wie der heilige Thomas von Aquin sagt, nicht das ungeschaffene Licht; sondern es ist ein Bild der ungeschaffenen Wahrheit, die in unserer Seele sich abspiegelt — similitudo veritatis increatae in nobis resultantis —.[2] Der Mensch ist vernünftig und intelligent, sagt der große Lehrer anderswo, weil das Antlitz Gottes in der Seele sein Licht reflectirt — signatum est super nos lumen vultis tui Domine —.[3]

---

2) *Verit.*, q. XI, art. 1.

3) *Ps.* IV, 7.

Hier treiben aber Einige Mißbrauch und setzen, ich weiß nicht welche, Erkenntnißformen oder geistige Bilder — species intelligibiles — zwischen Gott und zwischen die Seele in die Mitte. Stellt man sich eine derartige Form so vor, wie das Bild in einem Spiegel, das nichts vom Spiegel selbst Verschiedenes, sondern der durch Reflex vermittelte Anblick des Objectes im Spiegel ist, so läßt sich unter diesem Worte etwas denken. Es ist dann wahr und tief. Will man aber mit dem Ausdruck „geistiges Bild" die Existenz eines Wesens in der Seele bezeichnen, das von Gott, vom Lichte und von der Seele selbst oder von den geschaffenen Objecten, deren die Seele durch die Sinne gewahr wird, verschieden ist, so fällt man in einen unentwirrbaren Irrthum. [4])

Behauptet man, daß die Idee an sich — ich meine die Idee, die wir in unserem Geiste haben — ein reelles Object, ein Leben in uns sei, so taüscht man sich. Behauptet man, daß sie einem reellen Object entspreche, welches in Gott Leben ist, so ist man mit dem Evangelium und mit der Wahrheit im Einklang. Hiermit ist die Distinction zwischen dem wahren und falschen Realismus gegeben.

Wenn man behauptet, daß die Idee nur ein Wort ist, nur der Name eines Objectes, so thut man einen Mißgriff. Man

---

4) Der heilige Thomas nimmt selbst die Theorie von geistigen Bildern an und redet überall davon; aber er versteht dieses Wort in dem nämlichen Sinne, wie wir. Gudin, sein Commentator, sagt von der Natur der sinnlichen Bilder, aus denen die geistigen sich herleiten: „Species sensibiles non sunt substantialia effluvia objectorum, sed „accidentia. Conclusio est contra Democritum et Epicuraeos, qui „ponebant, species, praecipue visibiles, esse quasi quaedam idola „intus inania ex superficie objectorum derasa ac proinde extimam „illorum figuram referentia, sicut serpentis figuram retinet spolium „ejus. Sed haec sententia tam absurda est, ut nihil sit necesse „immorari in ea directe refutanda." Gudin: *Philosoph. juxta inconcussa tutissimaque divi Thomae dogmata*, tom. III, pag. 193. Edit. Roux-Lavergne.

glaubt, daß die Sprache, der Zeüge des Lichtes, keinem anderen und keinem besseren Lichte entspreche, als sie selbst ist. Allerdings, die Sprache ist nicht das Licht; aber sie ist der Zeüge und setzt ein wahres Licht voraus, für das sie Zeügniß ablegt. Die Idee ist also nicht allein das Wort, das Zeügniß gibt, sondern auch das Zeügniß, das gegeben wird, d. h. sie ist etwas von dem Lichte, dem durch das Wort Zeügniß gegeben wird und das durch das Wort allein in uns nicht hervorgebracht würde, wenn es nicht schon in uns wäre und wenn es nicht der Logos selbst thatsächlich in uns hineinlegen würde. In diesem Sinne haben also die Nominalisten Unrecht. Die Nominalisten aber, die bloß behaupten, daß die Idee, wie sie in uns ist, nicht das lebendige Object sei, welches das Princip der Idee, welches in Gott und Gott ist: diese Nominalisten haben das Wahre behauptet.

Jene, die behaupten, alle Ideen kommen uns durch die Sinne zu und zwar so, daß die Sinne nicht bloße Veranlassung, sondern Princip sind, und die Idee sei nur eine umgestaltete Sensation: diese haben von der ganzen Frage gar nichts begriffen; sie sind aus Fleisch und Blut geboren — ex voluntate carnis — und sicherlich haben sie weder über Aristoteles noch über den heiligen Thomas je nachgedacht. Diejenigen dagegen, die behauptet haben und behaupten, die Idee sei nichts anderes, als der allein durch seine innere Kraft entwickelte und umgebildete Geist des Menschen selber, sind nicht mehr aus Fleisch und Blut, sondern aus dem Willen des Menschen geboren — ex voluntate viri —. Sie setzen überdies voraus, daß der Mensch das Licht sei, während er doch nur der Zeüge ist. Sie wissen nicht, daß das wahre Licht, d. h. Gott, jeden in diese Welt eintretenden Menschen erleüchte, und daß das Licht, welches in uns leüchtet, nur ein erleüchtetes Licht ist oder, wie der Lehrer der Menschen anderswo sagt, daß „das Licht, welches in uns ist", für sich allein und in der Isolirung von Gott „nur Finsterniß ist". [5])

---

5) *Matth.*, VI, 23.

Wie die Farben aller Körper ohne die Sonne nur Finsterniß sind, ebenso sind alle Gedanken aller Geister ohne das ewige Wort, das sie erleüchtet, nur Finsterniß. Das nicht zu wissen ist der Irrthum der Stoiker und aller Rationalisten. Und deshalb faßt der heilige Augustin in einigen Zeilen voll staunenswerther Tiefe die ganze Geschichte des menschlichen Geistes auf diesen Punkt zusammen. Nach dem heiligen Augustin gibt es in der Philosophie zwei Secten und eine wahre Lehre. Alles hängt von dem Princip ab, in das man folgende drei Dinge verlegt: „Das höchste Gut, die Ursache der Welt, den Stützpunkt „der Vernunft — finem boni, causas rerum, ratiocinandi „fiduciam —." [6]) Die Einen verlegen alles das in die Welt der Körper. Das ist die niedrigere Secte, zu der Epikur gehört. Die Anderen suchen diese Dinge im Geiste allein. Das ist die andere Secte, die von den Stoikern repräsentirt wird. Die wahre Lehre verlegt diese Drei in eine Weisheit, aber nicht in eine menschliche, sondern in eine wahrhaft göttliche. Das ist die richtige natürliche Philosophie, die des Platon. Platon indeß, fügt der heilige Augustin hinzu, konnte am Ziele der natürlichen Vernunft anlangen; er drang aber nicht bis zum letzten Ziele der Vernunft vor — ratio perveniens ad finem suum —. [7]) Das höchste Ziel der Vernunft ist im Christenthum allein, da es in lebendiger Realität ein Object zum Besitz gibt, von dem die menschliche Philosophie nur ein Bild gewahrt, das ein wahres, gewisses, unwandelbares Bild, aber, wie Platon selbst sagt, doch nur der Schatten und die Abspiegelung Gottes ist.

Von diesem Gesichtspunkte aus wird der langjährige Streit zwischen den Realisten und Nominalisten verständlich. Es war das nur ein Zank unter mittelmäßigen Geistern.

Der heilige Thomas hat sich darauf nicht eingelassen, sondern hat sich weit darüber erhoben. Er hält sich von den Irr-

---

6) *Epist.* CXVIII, §. 20 et 21.

7) *Soliloq.*, lib. II, §. 13.

thümern beider Parteien ferne. Ein Abriß seiner Lehre wird das veranschaulichen.

II.

Diesen Abriß hat der heilige Lehrer selbst in dem folgenden Text gegeben.

Nachdem er gezeigt hat, was in den anderen Systemen über den Ursprung der Erkenntniß Falsches und Mangelhaftes liege, fährt er fort [8]): „Diese verschiedenen Systeme scheinen

---

8) Utrum mens humana cognitionem a sensibus accipiat?

Circa hanc quaestionem multiplex fuit antiquorum opinio. Quidam enim posuerunt, ortum scientiae nostrae totaliter a causa exteriori esse, quae est a materia separata: quae in duas sectas dividitur. Quidam enim, ut Platonici posuerunt, formas — i. e. ideas — rerum sensibilium esse a materia separatas et sic esse intelligibiles actu, et per earum participationem a materia sensibili effici individua in natura; earum vero participatione humanas mentes scientiam habere. Et sic ponebant, praedictas formas esse principium generationis et scientiae. Sed haec positio sufficienter a Philosopho reprobata est. . . . Alii non ponentes, formas sensibilium separatas, sed intelligentias tantum, quas nos angelos dicimus, posuerunt, originem nostrae scientiae totaliter ab hujusmodi substantiis separatis esse. Unde Avicenna voluit, quod, sicut formae sensibiles non acquiruntur in materia sensibili, nisi ex influentia intelligentiae agentis, ita et formae intellectuales humanis mentibus non imprimuntur, nisi ex intelligentia agente, quae non est pars animae, sed substantia separata, ut ipse ponit. Indiget tamen anima sensibus quasi excitantibus et disponentibus ad scientiam, sicut ista inferiora agentia praeparant materiam ad suscipiendam formam ab intelligentia agente. Sed ista positio non videtur rationabilis. . . .

Alia opinio fuit ponentium, nostrae scientiae originem totaliter a causa inferiori esse: quae in duas sectas dividitur. Quidam enim posuerunt, humanas animas in seipsis continere omnium rerum notitiam, sed per conjunctionem ad corpus praedictam cogni-

„also weniger vernünftig zu sein, als das des Aristoteles, wel„ches annimmt, das Wissen stamme zum Theil von außen, zum „Theil von innen. Es stammt nicht allein von rein immateriellen „Wesen, sondern auch aus den sinnlichen Objecten. . . . Es „gibt in den Seelen einen activen Intellectus, der das „actuell erkennbar macht, was zuvor nur in der Potenz er„kennbar war. . . . . Die determinirten Ideen der Dinge „— formae determinatae [9]) — sind Anfangs nur der Potenz „nach in der Seele, während sie an den äußeren Objecten ac„tuell realisirt sind. Jene Potenz, welche die von den sinnlichen „Dingen abstrahirten und durch das Licht des activen In„tellectus wirklich erkennbar gemachten Ideen aufnimmt, nennen

tionem obtenebrari. Et ideo dicebant, nos indigere studio et sensibus, ut impedimenta scientiae tollerentur, dicentes, addiscere nihil aliud esse, quam reminisci, sicut et manifesta apparet, quod ex his, quae audivimus et videmus, reminiscimur ea, quae prius sciebamus. Sed haec positio non videtur esse rationabilis. . . . Alii vero dixerunt, quod anima sibi ipsi est scientiae causa: non enim a sensibilibus scientiam accipit, quasi actione sensibilium aliquo meo similitudines rerum ad animam perveniant, sed ipsa anima ad praesentiam sensibilium in se similitudines sensibilium format. Sed haec positio non videtur totaliter rationabilis. . . .

Et ideo prae omnibus praedictis positionibus *rationabilior videtur sententia Philosophi, qui ponit, scientiam mentis nostrae partim ab intrinseco esse, partim ab extrinseco, non solum a rebus a materia separatis, sed etiam ab ipsis sensibilibus. . . . Ponitur in ea intellectus agens, qui faciat intelligibilia in potentia intelligibilia actu. . . . De mente*, q. X, art. 6. c.

9) Die Worte: *idea, forma, ratio rerum, similitudo rerum* gelten dem heiligen Thomas als synonym. Denn er sagt: „Das, was die Griechen „Ideen nennen, nennen die Lateiner Formen — idea enim graece, „latine forma dicitur —.“ *Summ. theol.*, 1ª, q. XV, art. 10. Und anderswo: „Mit dem Worte Idee wird die Wesenheit Gottes bezeich„net, inwiefern dieselbe als Vorbild oder als Essenz der Dinge be„trachtet wird — idea nominat divinam essentiam, in quantum est „similitudo vel ratio hujus vel illius rei —.“ *Ibid.*, art. 2.

„wir potentiellen Intellectus. Das Licht des activen In„tellectus in den vernünftigen Seelen hat aber seine erste Quelle „in den immateriellen Wesen und vor allem in Gott."

„Demnach ist es wahr, daß unsere Seele ihr Wissen aus „den sinnlichen Objecten schöpft; nichts desto weniger ist aber „auch wahr, daß sie selber die Ideen der Dinge in sich „bildet, insofern nämlich die von den sinnlichen Objecten „abstrahirten Formen durch das Licht des activen Intellectus „actuell erkennbar und geeignet werden, den passiven Intellectus „zu informiren. Auf diese Weise ist uns im Lichte des activen „Intellectus an jenen allgemeinen Begriffen, die man in diesem „Lichte ohne Weiteres erkennt, an jenen allgemeinen Principien, „durch die wir zum Voraus alles Uebrige erkennen und beur„theilen, in einem gewissen Sinne der Ursprung alles Wissens „gegeben. In diesem Sinne ist es wahr, wenn man sagt, der „Geist wisse schon zuvor, was er lernt." [10])

---

10) Cum enim mens nostra comparatur ad res sensibiles, quae sunt extra animam, invenitur, se habere ad eas in duplici habitudine. Uno modo ut actus ad potentiam, in quantum scilicet res, quae sunt extra animam, sunt intelligibiles in potentia. Ipsa vero mens est intelligibilis in actu. Et secundum hoc *ponitur in ea* **intellectus agens**, *qui faciat intelligibilia actu.* Alio modo ut potentia ad actum, prout scilicet *in mente nostra formae rerum determinatae sunt in potentia tantum, quae in rebus, quae sunt extra animam, sunt in actu: et secundum hoc ponitur in anima nostra* **intellectus possibilis**, *cujus est, recipere formas a rebus sensibilibus abstractas, factas intelligibiles actu per lumen intellectus agentis. Quod quidem lumen intellectus agentis in anima rationali procedit sicut* **a prima origine** *a substantiis separatis,* **praecipue a Deo.** Et secundum hoc verum est, quod scientiam a sensibilibus mens nostra accipit: nihilominus tamen ipsa anima in se similitudines rerum format, in quantum per lumen intellectus agentis efficiuntur formae a sensibilibus abstractae intelligibiles actu, ut in intellectu possibili recipi possint. Et sic etiam *in lumine intellectus agentis nobis est quodammodo omnis scientia originaliter indita* mediantibus universalibus conceptionibus, quae statim lumine intellectus agentis

„Und wenn man sagt, daß die Erkenntniß ihre Quelle in „den Sinnen habe, so will man damit keineswegs aussprechen, „daß die Sinne alles das auffassen, was der Geist erkennt; „man sagt nur, daß die sinnlichen Perceptionen der Ausgangs„punkt seien, von wo aus der Geist zu höheren Erkenntnissen „geführt wird, wie wenn die Intelligenz der sinnlichen „Dinge uns zur Erkenntniß Gottes erhebt." [11]) „.... Jene „ersten Principien, deren Erkenntniß uns eingeboren ist, sind „Bilder der ungeschaffenen Wahrheit; wenn wir deshalb nach „diesen Principien alle Dinge beurtheilen, so kann man sagen, „daß wir nach den unwandelbaren Normen der ungeschaffenen „Wahrheit urtheilen. ...." [12]) „Und was die Ideen betrifft „— species rerum —, die der potentielle Intellectus aus den „sinnlichen Bildern — phantasmata — erhält, so sind diese „Bilder immer nur secundär und in instrumentaler „Weise wirksam; vorzugsweise und erster Factor ist der „active Intellectus." [13])

---

cognoscuntur, per quas, sicut per universalia principia, judicamus de aliis et ea praecognoscimus in ipsis. Secundam hoc illa opinio veritatem habet, quae ponit, ea quae addiscimus, ante in notitia habuisse. *De mente*, q. X, art. 6.

11) *Unde pro tanto dicitur cognitio mentis a sensu originem habere, non quod omne illud, quod mens cognoscit, sensus apprehendat,* sed quia ex his, quae sensus apprehendit, mens in aliqua ulteriora manuducitur, sicut etiam sensibilia intellecta manuducunt in intelligibilia divinorum. *Ibid.*, ad 1m.

12) Prima principia, quorum cognitio est nobis innata, sunt quaedam similitudines veritatis increatae, unde secundum quod per eas de aliis judicamus, dicimur judicare de rebus per rationes immutabiles vel veritatem increatam. *Ibid.*, ad 6m.

13) In receptione, qua intellectus possibilis species rerum accipit a phantasmatibus, *se habent phantasmata ut agens instrumentale et secundarium:* intellectus vero agens ut agens principale et primum. *Ibid.*, ad 7m.

Fügen wir endlich dem noch bei, was der heilige Thomas an zerstreüten Stellen über das innere Licht des activen Intellectus wiederholt:

„Das Licht der Vernunft, in welchem wir die Principien „erkennen, ist von Gott in uns gelegt; es ist ein Bild „der ungeschaffenen Wahrheit, die in unserer Seele reflectirt „wird." [14]) „Das Licht Deines Angesichtes gießt sich aus über „uns, o Herr: es ist dies das Licht der natürlichen Vernunft, „die ein Bild Gottes ist." [15]) „Alle Gewißheit stammt vom „Lichte der Vernunft, das Gott in uns ausgießt und in dem Er „zu uns redet." [16]) „Die Einwirkungen der Sinne sind nur „die secundäre Ursache der Ideen; die principale Ursache ist der „active Intellectus. Wie wir in den Farben das Licht sehen, „so sehen wir auch in den Ideen das Licht des activen Intel„lectus; wir sehen es nicht als Object, aber wir sehen es als „Mittel unseres Schauens. Daher hat die geistige Erkenntniß „eine weitere Grenze, als die Wahrnehmung der Sinne. Wenn „der potentielle Intellectus eine Idee empfängt, so ist das sinn„liche Bild nur das Instrument oder der untergeordnete Factor; „der principale Factor ist der active Intellectus." [17])

---

14) Rationis lumen, quo principia nobis sunt nota, est nobis a Deo inditum quasi quaedam similitudo increatae veritatis in nobis resultantis. *De Verit.*, q. XI, art. 1.

15) Signatum est super nos lumen vultus tui Domine: quod est lumen rationis naturalis, in qua est imago Dei. *Comment. in Paul.*

16) Quod aliquid per certitudinem sciatur, est ex lumine rationis divinitus interius indito, quo in nobis loquitur Deus. *De Verit.*, q. XI, art. 1, ad 13m. Siehe unsere Logik, Bd. I, S. 27.

17) Sensibilia sunt causa secundaria cognitionis intellectivae; sed causa principalis est intellectus agens. Sicut in omni colore videtur lumen corporale, ita in omni intelligibili videtur lumen intellectus agentis, *non quidem in ratione objecti, sed in ratione medii intelligendi.* Et ideo non est mirum, si *intellectualis cognitio ultra sensitivam sese extendit.* In receptione specierum in intellectu possibili phantasmata se habent ut agens instrumentale et secundarium, sed intellectus agens ut principale et primum. *De Verit.*, q. X, art. 6, ad 7m.

Und was ist denn dieses Licht des activen Intellectus? „Es ist eine Kraft, eine Befähigung, die von der höchsten, vom „Menschen verschiedenen Intelligenz herstammt; und diese höchste, „von der Seele verschiedene Intelligenz ist Gott selbst." [18]) „Das Licht der Vernunft, das in uns leüchtet, ist nichts anderes, „als ein Bild des ungeschaffenen Lichtes, das die ewigen Ideen „in sich enthält. Deshalb scheint der heilige Text zu sagen, daß „wir durch eine Abprägung des göttlichen Lichtes in uns alle „Dinge erkennen." [19]) „In keiner anderen als der ersten Wahr„heit beurtheilen wir alle Dinge. Die erste Wahrheit reflectirt „sich in der Seele wie in einem Spiegel, und dieser Reflex „bildet das erste erkennbare Object." [20]) „Die vernünftige

18) Oportet ergo esse aliquem altiorem intellectum, quo anima juvetur ad intelligendum. Posuerunt ergo quidam, hunc intellectum *secundum substantiam separatam* esse intellectum agentem, qui quasi illustrando phantasmata facit ea intelligibilia actu. Sed dato, quod sit talis aliquis intellectus agens separatus, nihilominus tamen *oportet ponere in ipsa anima humana aliquam virtutem ab alio intellectu superiori participatam,* per quam anima facit intelligibilia in actu... Et ideo Aristoteles comparavit intellectum agentem — scil. in homine existentem — lumini, quod est aliquid receptum in aëre. Plato autem intellectum separatum imprimentem in animas nostras comparavit soli. Sed intellectus separatus secundum fidei nostrae documenta est ipse Deus, qui est creator animae et in quo solo beatificatur. Unde ab ipso anima humana lumen intellectuale participat. *Summ. theolog.*, 1ª, q. LXXIX, art. 4.

19) Ipsum lumen naturale, quod est in nobis, nihil est aliud, quam quaedam participata similitudo luminis increati, *in quo continentur rationes aeternae.* Unde in Psalmo IV. dicitur: *„Multi dicunt, quis „ostendit nobis bona?"* Cui quaestioni Psalmista respondet dicens: *„Signatum est super nos lumen vultus tui Domine":* quasi dicat: *Per ipsam sigillationem divini luminis in nobis omnia demonstrantur. Ibid.*, q. LXXXIV, art. 5.

20) Dicendum, quod anima non secundum quamcunque veritatem judicat de rebus omnibus, sed secundum veritatem primam, in quantum resultat in ea sicut in speculo secundum prima intelligibilia. 1ª, q. XVI, art. 6.

„Creatur hat den Vorzug, daß sie im Lichte Gottes schaut. „Daher sagt der Psalmist: In Deinem Lichte, d. h. in dem „Lichte, in dem Du leüchtest, o Herr!“ [21])

Daraus entnimmt der heilige Thomas folgende Definition der Vernunft, die wir zu der unsrigen machen: **„Die natür„liche Vernunft ist nichts anderes, als der Reflex der gött„lichen Klarheit in unserer Seele.“** [22])

Wir sind des Glaubens, daß sich in diesen bewunderns-werthen Blättern das ganze Genie des heiligen Thomas zeige. Wir finden in ihnen den Beweis, daß der heilige Thomas außer seinem eigenen Talent noch Aristoteles, Platon und den heiligen Augustin in sich umfasse. Wir begreifen den Sinn jenes Gemäldes aus dem siebenzehnten Jahrhunderte, das den heiligen Thomas darstellt, wie er vom Lichte Gottes aus der Höhe erleüchtet wird, dann vom heiligen Augustin und vom heiligen Paulus, die über ihm stehen, wunderbare Lichtstrahlen empfängt; wie ihm dann ebenso Aristoteles und Platon, die unter ihn gestellt sind — unter ihn, da sie nicht zum übernatürlichen Lichte erhoben wurden —, Strahlen natürlichen Lichtes zusenden. Was uns betrifft, so haben wir im heiligen Thomas, sonst nirgends, die Frage über den Ursprung der Ideen, die von ihm nach allen Gesichtspunkten behandelt wurde und auf den vorhergehenden Blättern zusammengefaßt ist, zu einem Verständniß gebracht.

Es existirt Gott, es existirt die Seele, es existiren die übrigen Geister, es existirt die sichtbare Welt. Wie gelangt man zum Wissen davon? Wie erkennt der Mensch? Wie

---

21) Duo sunt privilegia rationalis creaturae. Unum, quod rationalis creatura videt in lumine Dei. Ideo dicit: »In lumine tuo« **quo scilicet tu luces,** quod est similitudo substantiae tuae. *Exposit. in David*, Ps. XXXVI. — Vergleiche: Logik, Bd. I, S. 32.

22) **Nihil aliud est ratio naturalis hominis, nisi refulgentia divinae claritatis in anima.** *Ibid.*

gelangt der Geist zu den Ideen? Auf die folgende Weise: Gott erkennt seine Wesenheit und sieht, daß sie durch endliche Wesen partiell nachahmbar sei. Diese Erkenntniß in Gott constituirt das Reich der Ideen und alles potentiellen Seins. Diese göttlichen Ideen sind nicht nur in Gott, sondern sind Gott selbst. Sie sind die Principien von allem, die Principien, die alle Dinge schaffen und alle Geister erleüchten. Die Dinge und die menschlichen Ideen sind ihre Wirkung und gleichen ihnen, d. h. sie sind Gottes Wirkung und gleichen stückweise Gott. Wie aber die Dinge nicht von sich selbst sind, und anfangen, wenn Gott sie schafft, so sind auch die Geister nicht durch sich selbst Licht und erkennen nur, wenn Gott sie erleüchtet. Unser Geist ist Anfangs nur in der Potenz und er geht in den Act über, wenn Gott ihn erweckt. Wie aber erweckt ihn Gott und wie beruft er ihn zu einer Theilnahme an seinen Ideen? Zuerst dadurch, daß er ihm innerlich ein Gepräge aufdrückt, daß er das Bild der ungeschaffenen Wahrheit, welches potentiell alle Ideen in sich schließt, ihm einzeichnet; denn die Seele, die von Gott nach seinem Bilde geschaffen ist und belebt wird, enthält selber potentiell das Bild und Gleichniß dieser göttlichen Ideen in sich. Aber in diesem Stadium ist die Idee noch immer bloß potentiell in unserer Seele. Sie geht in den Act über, sie wird wirklich und determinirt, wenn Gott nicht allein durch das actuelle und universelle Licht der ersten Principien die Seele im Innern erleüchtet — und dieses Universale leüchtet in unserer Seele schon vor der Erkenntniß der particulären Dinge, aber nur in einer unentwickelten Weise —, sondern wenn er ihr zugleich auch äüßerlich seine Ideen oder vielmehr den Ausdruck seiner unwandelbaren, durch die Schöpfung realisirten Ideen vorstellt. Gott redet alsdann zugleich innerlich und äüßerlich zu uns. Er redet durch die Außenwelt zu uns; denn die Creaturen sind lebendige Zeichen, durch die er redet, weil durch ihre sichtbaren Formen das hindurchleüchtet, was von Gott erkennbar ist, die göttliche Idee, welche die Dinge schafft, trägt und belebt. Aber diese äüßeren Zeichen sind nur die secundäre Ursache der Idee, das Mittel, das die particulären Formen und

die Details[23]) bestimmt, oder vielmehr sie sind die Gelegenheit, wodurch die von Gott erleüchtete Seele veranlaßt wird, durch die Analyse des in ihr leüchtenden Lichtes der göttlichen Erkenntniß alle Züge der Idee zu unterscheiden.

---

23) Non potest dici, quod sensibilis cognitio sit totalis et perfecta causa intellectualis cognitionis, sed magis quodammodo est materia causae. 1ª, q. LXXXIV, art. 6. c.

Fünftes Capitel.

Studie über das Erkenntnißvermögen. — Letzter Schritt der Vernunft.

I.

Wir haben noch von dem letzten Schritte der Vernunft zu reden.

Aufgabe des ersten Schrittes der Vernunft ist es, in den Thatsachen die Gesetze zu finden, d. h. die Welt und die Form der Erscheinungen zu erkennen. Der zweite sucht den Ursprung der Gesetze und Thatsachen. Er sucht Gott, das Princip und die Ursache der Gesetze wie der Thatsachen. Der dritte Schritt besteht darin, der Seele zu zeigen, daß sie diesen Gott, der existirt und dessen Idee sie besitzt, nicht schaue, daß man ihn aber schauen müsse.

Es läßt sich nicht bestreiten, und ist das eine Thatsache, welche alle Menschen beobachten können, und welcher die Philosophie und Theologie jeden Augenblick begegnen, — es läßt sich nicht bestreiten, daß der Blick der Seele nicht jenem großen Lichte zugekehrt ist, welches Gott ist und im Mittelpunkt der Seele lebt, sondern eher den an ihrer Peripherie strahlenden Lichtreflexen oder den noch mehr zerstreüten und gebrochenen Abstrahlungen des Lichtes Gottes in der Natur. Wie man überall und zu jeder Zeit gesagt hat, ist das Auge der Seele

von Natur aus und immer nach außen, nicht auf das Centrum oder nach innen gerichtet.

Hier wird uns begreiflich, daß die Geister, welche sich für strenge und bündige Denker halten, die nur durch Abstractionen verstehen und Feinde der Metapher sind — was ein großes Uebel ist, weil die Metapher der Philosophie nicht minder nothwendig ist, als selbst der Poesie —, es wird uns begreiflich, daß diese Geister uns fragen, was dieser nach außen und nicht nach innen gewendete Blick der Seele sagen wolle. Was ist das Innere oder das Äußere? Was ist das Streben nach außen? Welches ist der Sinn dieser Bilder?

Wohlan: Streben nach außen nennen wir jene Gewohnheit unseres Geistes, vermöge welcher er lieber zu den Folgerungen hinabsteigt, als sich zu den Principien erhebt: jenen Hang unseres Geistes, sich lieber mit sich selbst, als mit Gott, und sich lieber mit dem Schauspiele der Natur, als mit sich selbst zu befassen. Wir nennen so jene Gewohnheitsrichtung des Geistes, welche in der Seele lieber auf die Oberfläche, als auf den Grund schaut, d. h. welche lieber auf den äußeren, als auf den inneren Sinn, lieber auf die Sensation als auf die Einbildung, lieber auf die Einbildung, als auf die Erkenntniß, lieber auf das discursive Denken der Vernunft, als auf ihren Ausgangspunkt schaut; die endlich, bei ihren größten Anstrengungen im Auf- und Absteigen, das Licht der Vernunft in uns nur in seinen Wellen, selten in seinen ersten Wellen, niemals in seiner Quelle in Gott sieht. Darum sagen wir, daß der Blick unseres Geistes sich stets nach außen gekehrt, oder um, wenn man will, eine andere Metapher anzuwenden, zur Erde gesenkt und nicht zum Himmel erhoben zeige. Er ist auf sich, einen geschaffenen Geist, und namentlich auf die körperlichen Creaturen, aber nicht auf Gott geheftet. Selbst die gesammeltsten Geister, welche nicht mehr die Sphäre der Sinne, der Einbildung, des discursiven Urtheils zu ihrem Haupt- und Centralsitze nehmen, und denen es gelingt, ihre ganze Aufmerksamkeit auf den Ursprung des Lichtes in uns zu lenken, — selbst

diese Geister sind noch nach außen gekehrt, insoferne sie das Licht nur in sich sehen und nicht in Gott selbst.

Jenes Schauen nun des Lichtes nicht bloß mehr in unserem Geiste, der es empfängt, sondern in Gott, der es gibt, ist das letzte Ziel der Erziehung der Geister, ist der letzte Schritt der Vernunft; ist der unermeßliche Entscheidungspunkt, von dem wir unablässig reden, der den Geist von einer Ordnung der Dinge zu einer anderen, von einer niederen Stufe des erkennbaren Göttlichen zur höheren Stufe des erkennbaren Göttlichen,[1]) vom Schauen des Geschaffenen zu dem des Ungeschaffenen, vom Schauen der Schatten und Bilder zu dem Schauen Gottes übersetzt.

Unterstellen wir die aus dem Vernunftverfahren, dessen unbedingte Gewißheit man festhalten muß, gewonnene Gottes-Idee einer genaueren Prüfung. Diese Idee, anerkennen wir es, ist ein Licht, ein wahres Licht, dessen Quelle Gott selbst ist; aber gleich Platon's Gefangenen in der Höhle kehren wir ihm den Rücken; wir kehren seiner Quelle den Rücken; wir gewahren es nicht unmittelbar in sich selbst, aber doch in dem Schatten, welchen es wirft, oder im Widerschein, den es verursacht. Wenn die Vernunft das Endliche sieht, sieht sie die Schranke des Seins, den Abgang des vollständigen und absoluten Seins, und mittelst des Contrastes nennt und begehrt sie das Unendliche. Das ist ihre Aufgabe und ihre Größe.

1) Wir haben in der ganzen zweiten Abtheilung unserer Erkenntniß Gottes im Sinne des heiligen Thomas **von den beiden Stufen des erkennbaren Göttlichen — duplici igitur veritate divinorum intelligibilium existente.** *Contra Gent.*, lib. I, cap. IV. — weitlaüfig geredet. Wir haben den Uebergang von der einen zur anderen besprochen und behauptet, daß der wahre Philosoph die höhere von beiden betreten oder sie wenigstens suchen müsse, und dies haben wir den letzten Schritt der Vernunft genannt. Dies ist der Gedanke des heiligen Thomas: „Ex praemissis igitur evidenter apparet *sapientis intentionem circa duplicem veritatem divinorum* ***debere*** *versari...*" *Contra Gent.*, lib. I, cap. IX.

Vom beschränkten Sein, welches sie sieht, welches sie festhält, welches sie selbst ist, schließt unsere Seele im Lichte der Vernunft, diesem Widerschein Gottes in der Seele, auf das unendliche Sein, welches sie nicht sieht, welches sie nicht ist und welches sie nicht hat. In dem, was man hat, das sehen, was abgeht, dies ist das indirecte Licht, oder das Schauen des Objectes im Schatten. Diese Vernunftidee von Gott, oder was das Nämliche ist, der Inbegriff der nothwendigen Ideen der Vernunft, ist also vorzugsweise das Gewahrwerden dessen, was dem Menschen und der Creatur abgeht, ein Bild Gottes in Folge von Mangel, Abgang und Sehnsucht — par défaut, par privation et par regret —, einer Sehnsucht, die aus dem göttlichen Sinne stammt.

Welches muß nun nach dem, was so eben gesagt wurde, der letzte Schritt der Vernunft sein? Hören wir! Hat die Vernunft auf Gott geschlossen, so muß sie ihn der Seele zeigen, und sie zeigt ihr, daß sie nicht direct das sieht, was Gott ist, daß sie ihn aber sehen muß. Die Vernunft muß, wie sie es denn wirklich ist, ein Bedürfniß, eine Sehnsucht nach dieser Anschauung, ein Durst nach Gott sein.

Hat sich die Vernunft zu den nothwendigen, aber indirect wahrgenommenen Ideen erhoben, dann muß sie die Ideen selbst in ihrer Quelle aufsuchen. Hat sie erschlossen und bewiesen, daß Gott existirt, dann muß sie darauf hinarbeiten, Gott zu schauen: dies ist ihr letztes Ziel.

Aber was heißt darauf hinarbeiten, Gott zu schauen? Wie kann man Gott sehen? oder warum sieht man ihn nicht aus dem nämlichen Grunde, wie man die Seele und die Natur sieht, wenn es doch wahr ist, daß wir ebenso gut einen göttlichen als einen inneren Sinn und äußere Sinne haben? Kann der göttliche Sinn uns nicht dazu dienen, Gott zu sehen?

Er könnte es, wenn wir uns dem ganzen göttlichen Zuge, dem natürlichen und übernatürlichen, hingeben würden. Aber viele Menschen machen von diesem Sinne keinen Gebrauch, nicht einmal um sich zur natürlichen Erkenntniß und zur natürlichen Liebe Gottes zu erheben. Andere machen davon nur Gebrauch,

um diese abstracte und natürliche Erkenntniß Gottes zu kritisiren und um das Schauen dieses unendlichen Seins selbst, dessen Attribute sie durch Vernunftschlüsse erkennen, in unfruchtbarem Sehnen herbeizuwünschen. Hier hat das, was der Mensch und seine Anstrengung vermag, ein Ende. Es ist da die aüsserste Grenze, zu welcher der natürliche göttliche Sinn, diese Hauptspannfeder des Lebens, die intelligenten und freien Geister treibt. Wenn die Gnade Gottes nicht dazwischen kömmt, verlangt vielleicht die natürliche Vernunft in ihrer höchsten Anstrengung nach der Anschaunng Gottes, aber das Schauen Gottes hat sie nicht. Der göttliche Sinn erfüllt die Jugend unserer Seele mit Freüde, indem er sie unbewußt — implicite — zu Gott hindrängt. Er ist ein Aufschwung und eine Ausdehnung zu jedem Gut und zu jeder Schönheit hin; er ist eine Fülle von Hoffnung und Liebe, die Gott im Spiegel der Creaturen zeigen. Aber sich ganz und gar vom Spiegel hinweg zu Gott selbst, und von den abstracten Ideen, den göttlichen Schatten, hinweg zum wirklichen und lebenden Sein kehren, welches wir nicht sind; die Natur und sich selbst verlassen, um unserem Princip, das tiefer, als alle unsere Kräfte, und uns innerlicher als wir selbst ist, ins Antlitz schauen, — das ist ein neüer und höherer Zustand unserer Seele, das ist die Umgestaltung des Menschen in Gott, seine Bekehrung, seine göttliche Wiedergeburt; das ist das Werk der Gnade, das freie Opfer einer Seele, welche sich selber abstirbt, um für Gott zu leben.

Der letzte Schritt der Vernunft ist also nur durch die Gnade möglich, und besteht darin, daß man sich dem durch die Gnade belebten göttlichen Sinne zuwende, um durch diesen Sinn Gott zu schauen.

Ich setze aber einen Weisen, einen Freünd der Wahrheit voraus; ist er vermöge der göttlichen Wiedergeburt in Gott bei diesem Punkte angelangt und entschlossen, in sich einzukehren und seine Seele zu fragen, um darin den durch die Gnade Gottes belebten göttlichen Sinn zu finden, was wird er zuerst sehen?

Er wird sehen, daß dieser göttliche Sinn in ihm kaum existirt.

Er wird sehen, daß jene göttliche Welt, welche er durch diesen Sinn sehen soll, wie er die Natur mit den Augen sehen muß, für seine Seele kaum das ist, was die Welt für unsere Augen in der finstersten Nacht ist. Die vollständigste irdische Nacht läßt uns wenigstens gewahren — nicht bloß schließen, sondern sehen —, daß eine Welt vor uns steht. Glücklich Derjenige, dessen Seele in Anbetracht der unendlichen Welt eine ähnliche Nacht besitzt, und mit voller Gewißheit sieht, daß auch hier eine Welt vor ihr steht. Es ist das die erste Stufe des Schauens der unendlichen Welt, welche Gott ist. Später wird sie erkennen und sehen, was diese Welt ist.

Die erste äüßerst dunkle Stufe des Schauens Gottes ist das, was die Theologen den Glauben nennen.

Darum sagte Pascal, daß der letzte Schritt der Vernunft sei, sich dem Glauben zu unterwerfen. Und dahin wollten wir gelangen. Und es ist nothwendig, dahin zu kommen, um eine vollständige Theorie der Vernunft zu gewinnen. Wenn man diese höchste Frage nicht in Anregung bringt, dann muß man mit Fenelon sagen, daß man nicht bis zur Grenzmarke der Vernunft vorgedrungen.

Wir sehen in der Geschichte des menschlichen Denkens, daß in jeder philosophischen Periode die letzte Phase der Vernunft, wenn sie die aus dem Schauspiele der Natur und der Erkenntniß der Seele gezogenen Folgerungen erschöpft hat, darin besteht, sich auf einen inneren göttlichen Sinn zu stützen oder stützen zu wollen, und daß daraus die mystischen Schulen hervorgehen, welche in der Regel jeden Cyklus des menschlichen Geistes abschließen.

Verfolgen wir also die Geschichte der Vernunft in der Seele, welche die Wahrheit sucht; welche nach langen Umschweifen in der äüßeren Welt und in dem isolirten inneren Sinn durch ihre Vernunft gesehen hat, daß Gott, jener Gott, auf welchen alles hinweis't, am Ende dieser Arbeit und dieser Beweise nur indirect gewonnen ist; daß man ihn dort nur aus

dem Contraste, dem Schatten, dem Widerscheine seines Lichtes, und in Folge von Sehnsucht und Abgang sieht, wie das Unendliche im Endlichen. Nehmen wir eine Seele an, die vom Lichte umgewandelt und entschlossen ist, ihn selbst zu sehen und das directe Schauen der ewigen Ideen zu suchen; nehmen wir an, daß sie durch den inneren Instinct angehalten wird, sich dem göttlichen Sinne zuzuwenden, und, um den Eingebungen dieses erhabenen Sinnes zu folgen, in sich selbst einzukehren und die eigene Seele zu fragen entschlossen ist. Wir sagen, daß sie zuerst sehen wird, wie dieser göttliche Sinn in ihr beinahe blind ist, und wie die unendliche Welt, welche Gott ist, an den sie glaubt, dessen Gegenwart sie sieht und fühlt, gleich jener der Körper während der Nacht, für sie nur ein verschleierter Gott, eine Welt in Finsternissen ist.

Und dennoch begreifen wir sehr wohl, von welcher Wichtigkeit dieser erste Anlauf der Vernunft bei ihrem letzten Schritte, und was es um diesen beinahe blinden Anblick der höheren Welt Großes sei. Noch einmal, glücklich die Geister, welche in dieser Hinsicht in der Finsterniß des Glaubens sich befinden! Sie haben die Vernunft weiter getrieben, als es die größten Genies vermögen, die diesseits des Glaubens stehen geblieben.

Diese Geister sind von einer Welt auf die andere übergegangen. Aus sich heraustreten, um in die Unendlichkeit Gottes einzugehen, das ist das Ziel, und dieses Ziel haben diese Geister erreicht. Sie sind nicht bloß von der Körperwelt zur metaphysischen Welt übergegangen, wie der Gelehrte, der sich durch die Wissenschaft über die Region der Sinne erhebt: sie sind in die dritte Welt eingegangen, von der Pascal spricht, welche, wie er sagt, übernatürlich ist.

Diese Seelen haben den moralischen und intellectuellen Egoismus überwunden, um sich über sich selbst zu erheben; sie haben überwunden jene Einhüllung und Verpuppung der Seele in sich selber, die sie von Gott isolirt und von jeder freien und wahrhaft liebeathmenden Beziehung mit der höheren Welt, d. h. von Gott lostrennt. Warum sind so viele Seelen dieses Liebes- und Freiheits-Verhältnisses mit der ewigen und göttlichen, sie

berührenden Welt beraubt? Rein deshalb, weil man, um es nicht zu sein, den angebornen Egoismus, welcher uns nicht minder von Gott als von anderen Seelen isolirt, überwinden muß.

Diese Krisis der Vernunft oder vielmehr des ganzen Menschen ist also eine praktische, sittliche und freie. Sie ist eine Bewegung der Seele in ihrer Totalität, wie Platon sagt, eine unter dem göttlichen Einflusse und mittelst des übernatürlichen Instinctes frei in sich aufgenommene und fortgeführte Bewegung unserer ganzen Seele, des Geistes und Herzens, der Erkenntniß und des Willens. Sie ist der erste Pulsschlag unseres Herzens in Gott und der erste Aufschwung der Seele zum unendlichen Leben. Daher sagt der heilige Augustin so ganz treffend, daß der Glaube der erstgeborne Strahl des Herzens ist: Fides primogenita cordis nostri.

Es hat sich in der Seele das gestaltet, was die Theologen den Act des Glaubens nennen, „die freie Bewegung der Erkenntniß „und des Willens zu Gott hin, unter dem inneren Antrieb „Gottes."

Die Seele ist also der Vernunft bis zur Grenzmarke gefolgt; der Vernunft, die, in Gott, das jeden Menschen erleüchtende Wort ist; der Vernunft, die, in uns, der Antrieb des göttlichen Wortes ist, welches uns anspornt, das menschliche Wort, den Menschensohn zu entwickeln, es oder ihn einigend mit dem universalen Worte, dem Gottessohne.

Für diese Seele ist die göttliche Vernunft nicht vergebens gekommen und hat nicht umsonst in die Finsternisse geleüchtet. Aus Fleisch und Blut, d. h. aus der Welt der Körper und der Sensation heraustretend und sich durch die Gnade Gottes über sich selbst erhebend, über den Menschen hinausschreitend hat diese Seele an die Realität des göttlichen Sinnes, welchen die Vernunft in sich schließt, und auf welchem sie ruht, geglaubt; sie hat an die wirkliche Gegenwart Gottes, als der Quelle der Vernunft, geglaubt, und durch diesen lebendigen Glauben ist sie ein Kind Gottes geworden. War die universale Vernunft vorher für die Seele aüßerlich, so ist sie nunmehr dieser nämlichen Seele innerlich und wohnt in ihr.

Diese großen Züge der Geschichte der Vernunft sind dem Evangelium entnommen, jenem ersten Capitel des heiligen Joannes, das man die Genesis des Lichtes in den Seelen nennen kann.

Die tiefe Unwissenheit in der wahren experimentalen Psychologie ist das einzige Hinderniß, warum alles dieses nicht ohne Weiteres angenommen wird, da es doch der wahrhafte, der bis zu seinem Ziele gediehene Gang der Vernunft ist.

II.

Die Vernunft, sagen wir, ist der Widerstrahl des Lichtes Gottes in der Seele. Und die Vernunft hat drei Schritte. Sie beurtheilt und ordnet die Körperwelt, sieht und lehrt deren Formen und Gesetze; sodann sieht sie sich: sich sehend sieht sie das Bild Gottes, die in uns, nicht in Gott geschaute Gottesidee. Hier angekommen, will unsere Seele Gott sehen, und wenn sie Gott durch seine Gnade umwandelt, kann sie Gott sehen. Zwischen diesen beiden Zuständen des vernünftigen Lebens besteht ganz der nämliche Unterschied wie zwischen Schatten und Wirklichkeit.

Das also ist unsere Antwort auf die Frage: Was ist die Vernunft, und welches sind ihre Schritte und ihre Zustände, je nachdem sie durch den Glauben mit Gott geeint oder nicht geeint ist?

Unser ganzer Gedanke in Betreff dieses Punktes findet sich im nachstehenden Texte Thomassin's, den wir anführen wollen, vortrefflich entwickelt. Thomassin stellt folgende Schlußsätze auf:

„1. Unsere Vernunft ist so zu sagen ein Ausfluß, eine „theilweise Mittheilung der höchsten Vernunft, welche das Wort „Gottes ist.“ 2)

2) Quod ratio nostra summae rationis seu Verbi Dei delibatio quaedam sit, ex illo fonte deflua.

Quod illa vergat refluatque in suum principium seu ad suam cum aeterna ratione coaptationem.

„2. Dann ist unsere Vernunft eine Kraft, welche zu ihrem „Princip neigt und zurückströmt. Sie will sich mit der ewigen „Vernunft einen."

Quod rationalis non sit, nisi rationem summam Deumque cognoscat, nec rationis, id est intelligentiae, vel scintillam emicare posse, nisi ex aeternae veritatis adradiatione.

Quod homo brutas antecellat animantes, non eo tantum nomine, quod utcunque ratiocinetur. . . Verum eo maxime privilegio, quod extra fines corporum excurrens, rationes aeternas, quae in Verbo incommutabiliter vivunt, contempletur.

Quod rationi nostrae, ut ad Verbi perveheretur notitiam, ipsa Verbi summa ratio insinuanda et quasi maritanda fuerit: nec enim veritas aeterna intelligi a quoquam potest, nisi cujus mentem ipsa *uti species substantiva, luxque intima* et vis superne aspirata irradiat.

Quod haec incommutabilis ratio veritasque verbi ipsissima cum sit imago Dei, ubi rationi nostrae se imprimit, tunc illam vere ad imaginem Dei effingit, componatque. Quocirca, avolante illa aut effugata, remanet quidem in nobis imago Dei; sed imaginis umbra potius et larva et inane nomen. Quid enim ejusmodi ratio, quam quaedam summae rationis capacitas inanis et vacua?

Quod ut homo fieret imago Dei, dum creatur, impertierit illi Deus suam imaginem . . . id est Verbum suum illi indiderit . . . quod quid aliud est, quam praelusa quaedam inhumanatio Verbi, et quasi praetentata incarnatio. quum illaberetur in mentem primi hominis, eamque formaret, conformaretque Deo. Sed quia copulae hujus nexus in potestate erat mutabilis arbitrii nostri, non diu constitit. . . . Sequestrato etiam Spiritus Sancti illapsu imaginem Dei in homine adverti posse, sed obscuram et adumbratam tantum, utpote inanem Dei capacitatem vacuumque hiatum et umbratile simulacrum. Capacitatem illam impleri non posse, nisi de Deo; nec virtutes ullas veras et castas — virtutes intellectuales —, qui germani sunt Deitatis caracteres, inscribi mentibus posse, nisi ipsa Deitatis inhabitatione. . . . Cum tanta sit familiaritas Verbi, Spiritus Sancti et Deitatis totius cum natura rationali, ut hians haec et exucca informisque sit nisi illa formetur intime atque vegetetur . . . . quisquis — ad haec — stupet, refugitque quasi ad incredibile, insperatum, inauditumque quidpiam . . . non satis ille

„3. Der menschliche Geist ist nur wahrhaft vernünftig, weil „er Gott, die höchste Vernunft, erkennt. Es gibt nicht einen „Funken Erkenntniß oder Vernunft, außer durch Einstrahlung „der ewigen Wahrheit."

„4. Der Mensch unterscheidet sich von den Thieren dadurch, „daß er nicht bloß die Dinge sieht, sondern auch die ewigen „Vernunftgesetze, welche unveränderlich im Worte leben."

„5. Um zur Erkenntniß des Wortes erhoben zu werden, „muß unsere Vernunft die höchste Vernunft des Wortes in sich „aufnehmen, sich gleichsam mit der höchsten Vernunft des Wortes „vermählen. Die ewige Wahrheit kann nicht betrachtet werden, „wenn nicht eben diese Wahrheit, als substantielle Form, als „Herd des Lichtes und als von oben inspirirte Kraft, ihre „Strahlen in die Seele ausgießt."

„6. Diese unveränderliche Wahrheit und diese Vernunft „des Wortes, welche Gott selbst ist, vereinigt sich mit uns. „Dann allein gestaltet sie die Vernunft zum wahren Bilde „Gottes."

„Ist diese Einheit zernichtet, so besteht noch ein Bild Gottes; „aber es ist dann vielmehr ein Schatten, als ein Bild, ist „gewisser Maßen eine Maske und ein hohler Name. Diese nackte „Vernunft ist nur mehr ein leeres und hohles Volumen der „höchsten Vernunft."

„7. Damit der Mensch wahrhaft das Bild Gottes werde, „hat Gott im Augenblick der Schöpfung sein eigenes wesens„gleiches Bild, nämlich das Wort selbst, unseren Herrn, in ihn „gelegt. Und dies war ein Versuch der Incarnation, ein Vor„spiel der Ankunft des Wortes, des Mensch gewordenen Sohnes „Gottes."

„Nach der Sünde besteht das Bild fort, aber in Finster„niß gehüllt, verblaßt, entstellt. Die Seele hatte ihren Blick

---

callet aut non satis cogitat, quam frequens et quotidiana sit substantiva Deitatis ad inhabitandam naturam intellectualem illapsio. — Thomassin: *De incarnat. Verb.*, lib. I, cap. XXI.

„auf Gott geheftet, jetzt heftet sie ihn auf die Creatur. Ohne „die Gegenwart des heiligen Geistes kann das Bild Gottes im „Menschen noch wahrgenommen werden, aber dunkel und im „Zustande des Schattens; es ist ein gottleeres Volumen, eine „Leere, die das ihr Mangelnde sucht, ein Phantom und ein „Götzenbild."

III.

Fassen wir diese ganze Theorie der Vernunft zusammen.

Meine Seele ist vernünftig, weil die ungeschaffene Trinität sie unaufhörlich nach ihrem Bilde hervorbringt, und weil das Wort, welches die Gottvernunft ist, uns zum Wissen antreibt, gleichwie die heilige Liebe uns zum Wollen antreibt, und gleichwie der Vater, das Princip des Wortes und der Liebe, in uns, in die Wurzel der Seele hinein die unerschlossenen Principien der Liebe und der Erkenntniß legt.

Diese Principien der Erkenntniß befinden sich in unserem ersten Vermögen, im Sinne. Sie sind das, was Leibnitz taube Wahrnehmungen nannte, was Andere Gefühle, Andere verworrene Ideen oder besser Ideenkeime, Andere „das erste Moment des Gedankens, das dem „Gedanken selbst vorangehende Moment" genannt haben. Sie bilden das passive und unpersönliche Leben des Geistes, das sein Princip und Anfang ist.

Weil aber das Wort uns zur Erkenntniß antreibt, reflectirt die Seele; sie betrachtet sich, sie wirkt das, was Leibnitz „die „Verdoppelung der Geister" nennt; sie sieht und ist gesehen. Es gibt im Geiste gleichsam zwei Geister, einen, der schaut, und einen, der geschaut wird. Was gesehen wird, ist das erste Vermögen, der Sinn, welchen das Object weckt, und das Object, welches den Sinn weckt; und das, was sieht, ist das zweite Vermögen, die Intelligenz im Act, das Wort der Seele, die Vernunft.

So sieht und betrachtet unser Geist, um zu erkennen. Was er sieht, sind nicht jene philosophischen Seinswesen, die Quellen so vieler Arbeiten und endloser Streitigkeiten, die man Bilder oder Ideen nennt, es sind die Dinge, die sind, nämlich: die Körper, die Seele selbst, und dann Gott; Gott, welcher durch sich selbst ist, und dann die geschaffenen Dinge, die Worte sind, welche Gott ausspricht, und die Er an die intelligenten Wesen richtet. Und diese Wesen sind erkennend, weil Gott zu ihnen spricht; und die Dinge sind erkennbar, weil sie Worte Gottes sind. Die Geschöpfe sind erkennbar, das will sagen, sie sind Ausdrücke von Gott; und die Geister sind erkennend, das will sagen, sie begreifen Gott. Alles Geschaffene ist ein Schauspiel, das Gott zeigt, und die Vernunft ist ein Blick, der das Schauspiel faßt, der Gott sucht und Gott sieht. Sie sieht Gott in jeder körperlichen Natur, der Spur Gottes, und sie sieht Gott in der Seele, dem Bilde Gottes. Sie sucht dieses einzige Princip, diesen einzigen Endzweck. Sie sucht in allem diese Einheit. Die Vernunft ist eine Kraft, welche die Einheit sucht. Sie sucht sie in zwei Bewegungen, den zwei logischen Verfahren, unter zwei Gesetzen oder unter zwei Axiomen, oder in Kraft von zwei Principien, dem Princip der Identität und dem Princip der Causalität: sei es nun, daß sie die Einzelnheiten, die Theile, die Qualitäten, die successiven Zustände oder die Veränderungen eines Dinges auf die wesensgleiche Einheit zurückführt; sei es, daß sie die unter ihrer Ursache gruppirten Wirkungen auf die hierarchische Einheit zurückführt. Sie gestaltet die wesensgleichen Einheiten, indem sie die Zufälligkeiten, die Particularitäten und Contingenzen der successiven Zustände opfert. Ebenso gestaltet sie die hierarchischen Einheiten, indem sie die Verschiedenheiten, welche die Einheit der Ursache umschleiern, beseitigt. Das intransitive Urtheil und der syllogistische Schluß zeigen, wie das, was verschieden schien, identisch sei. Das transitive Urtheil und der inductive Schluß weisen unter verschiedenen Wirkungen eine einzige und permanente Ursache nach.

Was aber alle Aufmerksamkeit verdient, ist die Natur des Schlusses, der sich von den Wirkungen zur ersten Ursache erhebt.

Man muß jene bewunderungswürdige Vernunftbewegung begreifen, durch welche sie in dem wechselnden Bilde seine unveränderliche Idee sucht, und sich durch Vernichtung der Schranken des Endlichen von jeder endlichen Wirkung zum Unendlichen, dem Träger dieses Endlichen, erschwingt. Man muß wissen, wie allumfassend jene Analyse der Vernunft, jenes philosophische Meisterwerk Fenelon's ist, der in der Vernunft, dieser zusammengesetzten Thatsache, zwei Elemente sieht, eines, welches Gott ist, und das andere, welches wir sind. Man muß wissen, daß die Wissenschaft im eigentlichen Sinne des Wortes zum bestimmten, höchsten Endzweck hat, diese beiden Elemente in jedem Ding zu unterscheiden, d. h. dahin zu gelangen, daß sie Gott in allem als Wesenheit, als Vorbild und als Ursache finde.

Die rein natürliche Vernunft hat ihr ganzes Tagewerk vollendet, wenn sie zu diesem Punkte gelangt ist, und mit Leibnitz sagt: „Die erste Ursache muß also außer der Folge oder Reihe „dieser einzelnen Zufälligkeiten liegen. . . Sie muß eine noth„wendige Substanz sein, in der die einzelnen Veränderungen „nur im eminenten Grade wie in ihrer Quelle sind, und diese „ist Gott."

Aber diese Worte des jüngsten der großen Denker ersten Ranges sind noch nicht verstanden worden.

Außer dem Bereiche der Theologie hat man jene wesentliche, nothwendige, unveränderliche, von Grund aus verschiedene Einfachheit, die Ursache und das Princip jedes endlichen und zufälligen Seins, die unendliche Quelle, welche in sich alle Einzelnheiten der Veränderungen und der Bewegungen im eminenten Grade trägt, noch nicht begriffen; was jenes erhabene Wort des Aristoteles und des heiligen Thomas kurz zusammenfaßt: „Jede „Bewegung beruht auf einem Unbeweglichen — omnis motus „fundatur in immobili —." [3])

---

3) 1ª, q. XL, art. 2. — Siehe auch über diesen Punkt den trefflichen Inbegriff der Lehre des heiligen Thomas — von Billuart: *Tractatus de act. hum. — de libertate creata dissertatio*, art. 1, nro. 5 —.

Man sieht in dem infinitesimalen Element, welches zwar gänzlich außerhalb der Reihe der zufälligen Veränderungen steht, aber deren Gesetz, deren Ursache, deren einfache Quelle ist, das ganze Detail der Wandelungen, Veränderungen und Bewegungen in eminenter Weise in sich tragend: man sieht in diesem infinitesimalen Element noch nicht, wie Leibnitz, das genau getroffene, geometrische Conterfei des großartigen Ausspruchs, den wir eben angeführt.

Ach! daß man nicht auf diese Weise das Verhältniß der ersten Ursache zur Schöpfung aufzufassen, daß man nicht etwas von diesem Geheimnisse in der Seele und im Leben der Vernunft zu lesen versteht! Wenn man das Geheimniß jener beiden Vernunfterscheinungen, von denen die eine Gott, die andere wir selbst sind; von denen die eine erste, die andere zweite Ursache jeder geistigen Bewegung ist; von denen die eine die andere trägt, umlenkt und richtet, oder vielmehr sie hervorbringt, alle ihre Bewegungen vorbereitet und beginnt, und die, weil sie denkt, uns zum Denken bringt: — wenn man dies betrachtete, so würde man begreifen, daß im Leben der Seele sich in einem gewissen wahren Sinne das erstaunenswürdige Wort des heiligen Paulus verwirklicht: „Denn seine Schöpfung sind wir, geschaffen „in Christo Jesu, zu guten Werken, welche Gott zuvor bereitet „hat, daß wir darin wandeln sollen.“ [4]) Man würde jenes andere göttliche Wort begreifen: „Gott ist der Zubereiter der „Gedanken.“ [5])

Es scheint mir, der inspirirte Text wolle mich zur Annahme einladen, daß es in Gott eine ewige Idee gebe, die Gott selbst von mir hat. Und diese nach außen durch das Wort ausgesprochene Idee bin ich. Und das die Idee dieses Menschen, der ich bin, nach außen aussprechende Wort bewirkt auf diese Weise, mich schaffend, das Vorspiel und den Versuch seiner Incarnation, wie sich Tertullian, Bossuet und Thomassin aus-

---

4) Ipsius enim sumus factura, creati in Christo Jesu in operibus bonis, quae praeparavit Deus, ut in illis ambulemus. *Ephes.*, II, 10.

5) Et ipsi praeparantur cogitationes. I. *Reg.*, II, 3.

drücken. Aber das göttliche Wort ist unausgesetzt thätig, wie Gott selbst unausgesetzt thätig ist: das Wort wirkt und schaut ohne Aufhören die Wahrheit; und es sieht die unendliche Reihe der Wahrheiten, die in der ewigen Idee, so es von mir hat, eingeschlossen sind. Was es aber hauptsächlich in dieser Idee sieht, welche es von mir hat, ist das Detail der Wahrheiten, die ich sehen und erreichen soll, wie das Detail der gerechten Werke oder der Schläge des Herzens, die ich in der Zeit oder in der Ewigkeit vollbringen soll. In ihm sind alle Details der Bewegungen der Intelligenz und des Willens, die ich vollbringen soll oder vollbringen sollte, wie in einer Quelle, die nicht ich bin, die aber mein Princip ist, in eminenter Weise eingeschlossen. Hier leben die Ideen und Acte, welche Gott in ihm vorbereitet, auf daß ich ihnen in mir folge und frei auf sie eingehe. Es sieht und wirkt diese Ideen und diese Acte durch ein einfaches Schauen und einen einfachen Act. Ich folge ihnen und ahme sie nach durch successive und vielfältige Acte und Bewegungen der Intelligenz und des Willens. Die Idee, wie ich sie sehe, und die Bewegung, wie ich sie vollziehe, wie ich sie sehen und vollziehen werde, ist, lebt, subsistirt ewig in meiner ersten Ursache. Diese Idee oder dieser unendliche, ewige Act ist durch das Geheimniß der Schöpfung in mich gelegt, der ich geschaffen und begrenzt bin; ist mir in theilhabender Weise, d. h. in vorübergehenden, stückhaften Wirkungen, im unentwickelten, unpersönlichen Zustande tauber Wahrnehmungen, ohne mich in mir, in meiner Wurzel lebend gegeben. Wie viele Eindrücke, Antriebe, Eingebungen und Anfänge sind mir auf diese Weise gegeben oder besser zu sagen dargeboten! Dieses Darbieten ist von Seite Gottes continuirlich und einfach; aber ich, eine endliche Natur, fühle es nach einander und verschiedenartig. Je mehr ich es dunkel, tiefinnerst, ganz in der Nähe meiner Wurzel und meiner Quelle fühle, desto mehr glaube ich es in seiner Unermeßlichkeit und Continuität zu fühlen. Wenn aber mein persönliches Leben auf Grund dieser Erleuchtungen und dieser Instincte klar sehen, frei wirken will, dann unterscheide ich daselbst nur successive, theilweise, verschiedene Vor-

stellungen. Ich schöpfe daraus nur noch seltenere, schwächere und zerstreütere Motive zum Handeln. Ferner, was wunderbar und beinahe unerklärlich ist, ich kann jene Principien der Vorstellungen und Bewegungen sogar verwischen, entstellen, verstümmeln, verkehren.

So ist auf dieser Welt das natürliche Leben meiner beschränkten Vernunft, und namentlich meiner gefallenen Vernunft und namentlich meiner verwundeten Freiheit beschaffen. So ist mein gegenwärtiges Leben ein zeitliches und ein vergängliches, und kann sogar falsch und böse sein.

Und wenn man erst von diesem Gesichtspunkte aus begreifen wollte, was jenes evangelische Wort: das ewige Leben besitzen, bedeüten wolle! Nimm an, Gott dein Vater sage zu dir nach diesem Leben: „Jetzt wirst du und die Idee, welche „ich von dir habe, nur mehr ein und dasselbe Leben sein." Nimm an, das Wort Gottes sage zu dir: „Ich werde Mensch, „ich werde du." Und der heilige Geist: „Du wirst mit mir ein „und der nämliche Geist sein." Nicht bloß deine eigene Wurzel, o Mensch, und dein Princip in dir, wo das dargebotene Leben schon so reichlich ist, sondern deine Wurzel in Gott, dein Princip, welches Gott ist, jene unendliche Reihe von Ideen und Acten, welche du aus dir niemals aufzählen, noch unterscheiden, noch bewirken kannst: all das, all dieses Unendliche wird mit der so successiven, so beschränkten, so entstellten, so zerstreüten Kette deiner klaren Vorstellungen und deiner freien Acte eins sein. Dieser göttliche Schatz, welcher Gott selbst ist, deine erste Ursache, dein Ideal und dein Vorbild, alles dieses wird dir gegeben werden, wirst du selbst sein; alles dieses wird die tiefe, continuirliche, unendliche Harmonie ausmachen, auf welcher sich in ewigem Einklang mit dem Grundton die klaren, heiligen und wahren Melodien endlos entfalten werden, die der Gesang und das Lied deiner unsterblichen Existenz sind. Jenes Unendliche, das dein Vorbild war, ist diesem Endlichen beigefügt, das du selbst bist. Du erbst ewiges Leben, ja Gottes Leben. Mit Mühe, nur zum Theile und nur allmälig entwickeltest du einige Glieder einer unendlichen Reihe; wohlan, die wahrhafte Unend-

lichkeit aller möglichen Glieder ist von diesem Augenblicke an durch eine unerklärbare göttliche Wirkung zu dem Wenigen hinzugekommen, welches du zu entwickeln fähig warst. [6])

Wenn ich also im Zustande der Gnade bin, mein Gott, dann ist Dein Leben, als ewiges Princip und als Urgrund, jenem geschaffenen Princip zugesellt, das in mir sich befindet, und ich ist. Den unendlichen Reichthum fügst Du zu meiner Armseligkeit und fast zu meinem Nichts.

Aber, o mein Gott, selbst wenn ich nicht in Deiner Gnade bin, sogar dann ist dieses Wunder noch in mir: Du selbst bist mein Princip, meine erste Ursache, und hörst nicht auf, mir den Gedanken und die Handlung hervorzubringen und zu bereiten. Dein Wirken und Beginnen ist ein unabläßiges; ich habe nur zu folgen, nur nachzuahmen. Aber durch die Sünde in meiner Vernunft und Freiheit geschwächt, verstehe ich das Nachahmen oder Folgen nicht mehr. Das Licht vernichte ich, oder mache es unwirksam; ich verkehre die Eindrücke und Instincte.

Meine Wurzel, wo Du mich ohne Aufhören durch den Zug des Begehrbaren und Erkennbaren erweckest, wird ein vergrabenes Talent. Wenn ich unter diesem beständigen Instincte von Liebe und Wahrheit denke, so denke ich jene hohlen Schatten, die in mir sind; und wenn ich liebe, liebe ich mein eigenes Leben und die Geschöpfe, welche mir das Leben zu geben scheinen. Die Sensationen hallen nicht bis zu Gott vor, die Schatten rufen das Leben nicht, dessen indirecte Wirkung sie sind. Der aüßere Sinn in seiner Zerrissenheit und Trennung leitet die Eindrücke nicht bis zum Centrum der Seele und zu Gott, und meine Vernunft, die nur sich selbst sieht, meine getrennte, gefallene, der persönlichen Einwohnung des Gotteswortes beraubte Vernunft, meine Vernunft ist nur mehr das leere Bild, der Schatten ohne Körper, das Trugbild in Folge des Widerscheines dieses Wortes Gottes. O meine Seele! meine Vernunft! kehre

---

6) Siehe die Erkenntniß Gottes, Bd. II. Cap. 4.

dich zu Gott selbst. Durch das wahre Opfer der getrennten sichtbaren Güter, insbesondere durch das volle Opfer deiner selbst, leite jede Bewegung, jeden Eindruck bis auf Gott zurück, weil alles dieses von ihm als der ersten Ursache kömmt, und zu ihm als dem Endziele gehen muß. Da er dich ohne Unterlaß durch seine Gnade auffordert, ihn zum eigenen, directen, unmittelbaren Objecte deiner Erkenntniß und deiner Liebe zu nehmen, so gehorche, und nimm in dich auf das volle, unveränderliche, fruchtbare und glückliche Leben der ewigen Idee, die dein Vorbild und deine Ursache ist. Eine endliche Realität, wie du bist, sei eins mit deinem göttlichen und unendlichen Vorbild. Habe in dir und für dich außer deinem eigenen Leben das Leben Gottes, und außer deiner Vernunft die Gottesvernunft als völlig geöffneten Schatz!

Wann wird doch die Zeit kommen, wo die Menschen in diesem Sinne sich mit Aufrichtigkeit, Pietät, Demuth mehr als sie es bisher gethan haben, der Vernunft werden überlassen wollen? Wann wird die Erkenntniß ohne menschliche Rücksicht ihre Quelle in Gott suchen? Man betrachtet nur diese Welt; man hört nur die Menschen, die sprechen; man gewöhnt sich daran, den Gedanken als etwas Oberflächliches und wie etwas Geschriebenes, und das Wort als einen Beifall oder als einen Kampf zwischen den Menschen zu betrachten, die reden und die schreiben. Wann wird man auf Gott sehen, um zu denken? Wann wird man mit Gelehrigkeit, mit Furcht und Zittern den Gedanken verfolgen, den er in uns zubereitet? Aber nein: man will nicht in Gott denken. Man lernt nicht, in dem Acte, welcher nach dem Wahren forscht, von Gott abzuhängen. In Folge dessen bleibt unser schwaches Verbum, welches nur mehr Abglanz ist, ein Sklave der Worte; es hängt sich daran, wie an Götzen; es bändigt sie nicht im Leben des Geistes, auf daß sie Geist und Leben würden. Die Worte bleiben dunkel: das Licht durchdringt sie nicht durch und durch und bis zu Gott hin. Sie dienen dazu, den Gedanken unter den Menschen zu verbergen, anstatt jedem Menschen den Gedanken der Menschheit und den Gedanken Gottes beizubringen. Die Menschen denken nicht gemeinsam,

weil sie nicht in Gott denken. Und weil sie nicht zusammen denken, deshalb sind alle Gedanken, selbst die wahrsten, unwirksam, necken sich, statt sich zu umarmen. Sie necken sich durch die dunklen Worte ebenso gut als durch die freündliche oder feindliche Figur der Argumentatoren. Und aus diesem großen Wort- und Schriftschwall bleibt am Ende nichts übrig, als Finsterniß, Betaübung, Entmuthigung.

Es entsteht die Frage, ob es nicht religiöse Schulen geben könnte, wo das Denken, wie das Gebet, stets gemeinsam und immer in Gegenwart Gottes statt hätte; Schulen, woraus allmälig für ein nächstes, weniger finsteres Jahrhundert einige gesunde Gewohnheiten des Gott weniger entfremdeten Gedankens und des auf die Welt weniger wirkungslosen Wortes hervorgingen.

Es wäre Zeit, daß Jene, welche die Wahrheit lieben, mit mehr Ausdauer und Gemeinsinn sich bemühten, das Licht zu vermehren, das Reich der wahren Vernunft zu fördern.

Die Christen namentlich sollten auf jene feierliche Ermahnung Leibnitzen's hören, welcher am Ende des siebenzehnten Jahrhunderts sagte: „Ein philosophisches Jahrhundert beginnt, wo das „lebendige Verlangen nach Erkenntniß sich außer den Schulen „bei vielen Menschen ausbreiten wird. Wenn man diesem Be„dürfnisse nicht abhilft, dann muß man an der Fortpflanzung „des Christenthumes verzweifeln. Ihr verstärkt den Atheismus „oder wenigstens den Naturalismus, der sich bereits breit macht. „Ihr laßt den schon in vielen hervorragenden, aber verkehrten „Geistern erschütterten christlichen Glauben in seinen Grundvesten „zerstören. Ihr habt im Schooße der katholischen Kirche hef„tigere Feinde, als selbst die Häretiker. Gebet Acht, daß nicht „die letzte der Häresien der erklärte Atheismus oder Naturalis„mus sei.“ [7]) Wohlan, bald sind es zwei Jahrhunderte, daß Leibnitz also redete. Seine Vorhersehungen sind von der Wirklichkeit übertroffen worden. Er hatte nicht an den allmäligen

7) *Correspondance de Leibniz et d'Arnaud*, p. 140.

Umsturz des Glaubens durch die reine Vernunft, dann der Vernunft durch sich selbst in einer so großen Anzahl von Geistern glauben können. Er hatte nicht an die Untergrabung jeglicher Grundlage, der logischen wie der moralischen, glauben und er hatte nicht annehmen können, daß man dahin kommen werde, nicht bloß Gott, sondern die einfachen rationellen Principien zu leügnen: in der Logik das Princip der Contradiction, d. h. den Unterschied des Wahren und Falschen; in der Moral den Unterschied des Guten und Bösen, das Gewissen und die Freiheit. Ohne Zweifel sind diese Maßlosigkeiten von der gesunden Vernunft überwunden, und durch den gemeinsamen Sinn zurückgedrängt; aber gleichwohl ist es offenkundig, daß der Triumph der wahren Wissenschaft und des wahren Glaubens, dieser beiden solidarischen Mächte, gehemmt ist. Die christliche Civilisation, vom achtzehnten Jahrhundert tödtlich getroffen, hat sich nicht erholt.

In dieser Krisis ist es Pflicht jedes denkenden Menschen, an dem Zustandekommen eines erleüchteteren Jahrhunderts zu arbeiten.

Namentlich haben die Seelen, welche den Glauben besitzen, und deren Geist gebildet ist, eine Pflicht: sich nämlich in grösserer Zahl und mit mehr Entschiedenheit dem Dienste und der Anbetung Gottes im Geiste und in der Wahrheit zu weihen.

Man sollte Asyle der christlichen Wissenschaft, der Gesammtwissenschaft gründen, in denen die Theologie, die Philosophie, die Mathematik und Naturwissenschaft, die Moral und Geschichte durch mehrere innig geeinte Geister beständig verglichen und einander nahe gebracht würden.

Es gibt keinen materiellen Zweig, keinen der Industrie dienlichen Rohstoff, der heützutage nicht seine Hütte und sein Arbeiterheer besäße. Aber die wahre Wissenschaft, die Gesammt-Wissenschaft hat kein Asyl, keine organisirte Arbeit, keine Bau-Leüte, keine Werkstatt!

Sechstes Capitel.

Studie über den Willen.

I.

Der Wille ist das dritte Seelenvermögen und geht aus den beiden ersten hervor. Der Zug des Begehrbaren im Grunde der Seele ist seine Wurzel. Und ginge er nicht zu gleicher Zeit aus der Erkenntniß hervor, dann wäre er nur Begehren, Instinct oder Leidenschaft, nicht Wille. Wahrhafter menschlicher Willensact ist nur derjenige, welcher sowohl aus dem inneren Zuge als auch aus der Intelligenz hervorgeht. [1]) Und der freie Wille seinerseits ist das Band und manchmal der Schiedsrichter zwischen unseren zwei ersten Vermögen. Er schwankt zwischen

---

1) Es ist dies die Lehre des heiligen Thomas. Man muß in Ansehung des Willens und der Freiheit die treffliche Abhandlung über die menschlichen Acte von Billuart lesen, welche gewisser Maßen ein Summarium des heiligen Thomas von Aquin ist. Die thomistische Definition des Voluntarium lautet: Voluntarium recte definitur *quod est* ***a principio intrinseco cum cognitione finis.*** Ita communiter cum auctore, post Aristotelem, S. Greg. Nyss., Damascen. et alios... Nomen voluntarii importat quod actus et motus sit *a propria inclinatione et appetitu* illius, qui movetur et agit.... Duo concurrunt ad voluntarium, scilicet *principium intrinsecum* et *cognitio.* — Billuart: *Tract. de act. hum.*, Dissert. I, art. 1.

dem einen und dem anderen, zwischen dem Begehren, welches fortreißt, und der Intelligenz, welche sieht und unterscheidet. Wenn er beide mit einander einen und mit der Kraft des Begehrens und der Klarheit der Vernunft zumal einherschreiten kann, so ist das Leben da. „Das sich erfüllende Begehren," sagt die heilige Schrift, „ist ein Baum des Lebens." [2]) Und der heilige Thomas lehrt, daß der Act der freien Willensbewegung zum Guten, wenn er aus der Vernunft und Leidenschaft zugleich hervorgeht, moralisch vollkommener sei, als wenn er aus der Vernunft allein kömmt. [3]) Ganz zweckmäßig wird die Vernunft von der Kraft der Leidenschaft unterstützt und hinwider die Leidenschaft von der Vernunft regiert. So sehr ist es wahr, daß das dritte Vermögen aus den beiden ersten hervorgehen muß. [4]) Opfert der freie Wille die Vernunft dem Begehren,

2) Lignum vitae desiderium veniens. *Prov.*, XIII, 12.

3) Ita etiam ad perfectionem boni moralis pertinet, quod homo ad bonum moveatur, non solum secundum voluntatem, sed etiam secundum appetitum sensitivum. . . . Sic *passio* existens consequenter in appetitu sensitivo est signum interioris voluntatis, et sic indicat *bonitatem moralem majorem*. . . Quando homo ex *judicio rationis* eligit affici aliqua *passione* ut promptius operetur, cooperante appetitu sensitivo . . . *sic passio animae addit ad bonitatem actionis*. 1ª, 2ªᵉ, q. XXIV, art. 3.

4) Der heilige Thomas bemerkt hierüber: Respondeo, dicendum, quod in his, quae secundum ordinem naturalem procedunt ab uno, sicut primum est causa omnium; ita quod est primo propinquius, est quodammodo causa eorum, quae sunt magis remotu. Inter potentias autem animae est multiplex ordo: et ideo una potentia animae ab essentia animae procedit mediante alia: sed quia essentia animae comparatur ad potentias, et sicut principium activum et finale, et sicut principium susceptivum — vel seorsum per se, vel simul cum corpore — agens autem et finis est perfectius; susceptivum autem principium, in quantum hujusmodi est minus perfectum: consequens est, quod potentiae animae, quae sunt priores secundum ordinem perfectionis et naturae, sint principia aliarum per modum finis et activi principii. Videmus enim, quod

so tritt das Chaos, die Anarchie ein; opfert er der Vernunft das Begehren, so folgt der Tod: ein gerechter, heiliger Tod, ein Tod, der zum Leben führt, aber immerhin ein Tod, weil in diesem Augenblicke die drei nicht eins sind. Aber was ist dieser Tod, wenn nicht der Triumph der Freiheit? Dieser Triumph der Freiheit in der Verleügnung des gegenwärtigen Lebens zum Behufe der Wiedergeburt in einem höheren Leben wird in unserem Capitel über das Opfer näher beleüchtet werden. Er ist der große Act des freien Willens: er ist der Proceß des moralischen Lebens selbst: er ist der Aufschwung zum höchsten Gut: der nicht in seiner Substanz, sondern in seinem Gesetze mit dem logischen Vernunftverfahren, welches von der Welt zu Gott geht, identische Proceß. In beiden Fällen, für die praktische gleichwie für die speculative Weisheit, heißt philosophiren: sterben lernen.

Was ist der Wille? Ist er nur das um- und ausgestaltete Begehren? Nein. Ebenso wenig, als die Erkenntniß bloß die um- und ausgestaltete Empfindung ist. Die Empfindung, d. h. unser erstes Vermögen, schließt zwei Elemente in sich, ein perceptives, das sich auf die Erkenntniß, und ein affectives, das sich auf den Willen bezieht. Diese Elemente sind die Quellen, aus welchen die Erkenntniß und der Wille schöpfen. Aber außer dem, was aus der Quelle kömmt, gibt es noch die Erkenntniß an und für sich, und den Willen an und für sich, die denken, die thätig sind, und die verschiedene Potenzen sind.

---

sensus est propter intellectum et non e converso: sensus etiam est quaedam deficiens participatio intellectus. Unde secundum naturalem originem quodammodo est ab intellectu, sicut imperfectum a perfecto: sed secundum viam susceptivi principii e converso potentiae imperfectiores inveniuntur principia respectu aliarum. Sicut anima secundum quod habet potentiam sensitivam, consideratur sicut subjectum et materiale quoddam respectu intellectus. Et propter hoc imperfectiores potentiae sunt priores in via generationis: prius enim animal generatur quam homo. 1^a^, q. LXXVII, art. 7.

Das Bild davon sehe ich im Körper. In den Nerven des ersten Systemes, welches das dunkle und instinctmäßige Leben versorgt, gibt es sensitive Fasern und motorische Fasern, welche in unserer Vergleichung den zwei Elementen des ersten Vermögens, dem perceptiven und affectiven, entsprechen Es gibt aber in unserem Körper andere Nerven, die Nerven der klaren Vorstellung und die der freiwilligen Bewegung, welche sich durch ihre Lage, ihre Form, ihre Function von den im ersten Nervensystem enthaltenen motorischen und sensitiven Fasern unterscheiden.

Ebenso haben die Erkenntniß und der Wille in der Seele außer ihrer Wurzel und ihrer Quelle auch ihren eigenen Seins-Bestand. Wie der Raum drei Dimensionen und das allgemeine Fluidum drei Kräfte hat, und wie Gott selbst, unser Vorbild, Dreiheit in der Einheit ist; ebenso hat unsere Seele drei Vermögen, und ist das dritte Vermögen der Widerschein, die Signatur, das Bild der göttlichen Person, welche aus den beiden anderen hervorgeht, der Person, welche die Theologie manchmal **Wille**, immer aber **Liebe** heißt.

Aber noch einmal, was ist der Wille? Er ist nicht das um- und ausgestaltete Begehren. Er begreift etwas ganz anderes in sich, als das Begehren. [5]) Er begreift in sich die Erkenntniß; er begreift in sich die Freiheit.

Dies führt uns geraden Weges auf den nützlichen Punkt in der Studie des Willens. Wir müssen nicht vergessen, daß der Wille frei ist, und daß hierin das größte Geheimniß der menschlichen Natur liegt. Aber was zu erkennen noch nützlicher ist, das ist

5) Ganz gut unterscheidet der heilige Thomas in der Seele zwei Willen, einen uneigentlichen, natürlichen, unpersönlichen Willen — voluntas ut natura — und einen vernünftigen Willen — voluntas in quantum est rationalis . . . . . ut est voluntas formaliter —. Der Wille schließt zwei Elemente in sich, den natürlichen Antrieb, und die eigene Bestimmung: »Voluntati ipsi inest naturalis quidam appetitus . . . ., et »praeter hoc habet appetere aliquid secundum propriam determina-»tionem.« — Billuart: *Dissert.*, II, art. 4.

das Gesetz des unbegreiflichen Privilegiums, welches uns frei macht nach dem Bilde Gottes. Das Gesetz des Willens nun, ein Gesetz, welches aus der Freiheit resultirt, welches die Freiheit hält und entwickelt, ist das Gesetz des Gehorsams, und zwar des Gehorsams gegen Gott. Daher kann man in Wahrheit mit Bossuet sagen, daß der Mensch auf dem Wege des Gehorsams zur Freiheit, oder auf dem Wege der Unabhängigkeit zur Sklaverei gelangt.

Dies wollen wir nun näher beleüchten. Der Mensch ist frei. Er ist frei, um zu gehorchen: der Gehorsam macht ihn frei. Der Gehorsam ist das Gesetz der Freiheit.

II.

Vor allem aber, ist der Mensch frei? Beweiset, daß der Mensch frei ist, sagen die Sophisten.

Wir antworten: Sophisten nennt man Jene, welche das, was die Menschheit außer Zweifel setzt, in Frage stellen; welche das, was gewisser ist, als ein Beweis, beweisen wollen; welche für die einmal vorhandene Evidenz den Beweis verlangen, und welche dadurch in einem ebenso sonderbaren als kritischen Sinne vom Bekannten zum Unbekannten vorschreiten. Denn sie gehen vom Bekannten zum Unbekannten nicht in dem Sinne, daß man sich auf eine bekannte Sache stützt, um daraus eine andere zu erkennen, sondern in dem Sinne, daß man einen bereits bekannten Punkt zuerst in Frage stellt und ihn dann in das Gebiet des Unbekannten verweis't.

Es ist Pflicht der Philosophie, wir haben es schon anderswo gesagt, mit diesen Kreüz- und Querzügen oder vielmehr mit dieser Verkehrheit der falschen Geister, welche die Wahrheit weder lieben noch suchen, sondern welche die Verneinung und den Widerspruch lieben und suchen, ein Ende zu machen. Was uns anlangt, so gehen wir voran. Suchen wir das zu erkennen, was wir nicht wissen, und bilden wir uns nicht ein, das nicht zu wissen, was wir kennen.

Es ist also kein Grund vorhanden, die sittliche Freiheit zu beweisen, ebenso wenig, als die Existenz der Körper zu beweisen. Diese zwei Thatsachen beruhen beide auf der Evidenz, welche ihnen eigen ist. Es gibt Körper, weil ich sie sehe und berühre. Dieser Beweis ist absolut gut. Wer das nicht sieht, ist ein Sophist oder ein Opfer der Sophisten. Ebenso gibt es eine moralische Freiheit, weil ich sie fühle und berühre, und jeden Augenblick des Tages übe. Sie ist ein Factum, das ich sehe, das ich tausendmal gesehen habe.

..... Ich habe es gesehen, sage ich, gesehen,
Mit meinen eigenen Augen gesehen, was eben gesehen heißt.

Je l'ai vu, dis-je, vu,
De mes propres yeux vu, ce qui s'apelle vu.

Kein irgend möglicher Beweis wiegt diesen Grund auf.

Haben wir gezeigt, daß die Sophisten, wenn sie um den Beweis der Freiheit fragen, die Evidenz nicht minder leügnen, als wenn sie um die Existenz der Körper fragen; so ist nur eine Schwierigkeit zu lösen, die in der Praxis eine große Zahl von Geistern in wahre Verlegenheit bringt.

Diese Schwierigkeit besteht darin, die Freiheit und das göttliche Vorwissen mit einander in Einklang zu bringen.

Dieser Einwurf ist scheinbar und stark; seine Stärke kömmt aus einem beinahe allgemein verbreiteten Irrthume. Man setzt nämlich voraus, daß man zwischen zwei beliebigen Wahrheiten sich immer auf dem Wege der Identität oder des deductiven Schlusses bewegen kann: ein gründlicher Irrthum. Das heißt die Natur der Wahrheit nicht kennen. Die Wahrheit ist das, was ist. Die Deduction ist eine continuirliche Kette, welche zwei Wahrheiten verbindet und ihre Identität darstellt. Ich frage nun, ob alle Wahrheiten identisch sind; mit anderen Worten, ob alles das, was ist, identisch, ob das Endliche identisch ist mit dem Unendlichen? Ohne Zweifel, nein. Folglich ist es nicht möglich, auf dem Wege der Identität von jedem Ding

auf jedes andere, mit anderen Worten, von jeder Wahrheit auf jede andere überzugehen. Als man in der Kindheit der Philosophie glaubte, daß der Syllogismus von Jeglichem auf Jegliches schließen könne, leügnete man alle Wahrheiten, welche sich von jener, die man als Princip annahm, nicht deduciren ließen; und von zweien auf dem Wege der Identität auf einander undeducirbaren Wahrheiten leügnete man immer die eine. Warum hat man die Bewegung geleügnet? Weil man bei dem Ausgangspunkte voraussetzte, daß es ein unveränderliches Wesen gebe, was wahr ist. Man stellte nun heraus, daß die Idee der Bewegung aus der Idee eines unveränderlichen Wesens nicht deducirt werden könne; mithin verwarf man diese Idee.

Dieser knabenhafte und superstitiose Glaube an den deductiven Schluß, ein Fundamentalirrthum, welchen die Logik nie sattsam bekämpft hat, war die Geißel der Philosophie: man gestattet dem Glauben zu viel Raum, daß die Vernunft nur ein einziges Verfahren habe, den Syllogismus, das Verfahren der Immanenz, das gleich der Algebra in ihren Gleichungen eine Kette von Identitäten verfolgt.

Dies ist der Irrthum, von welchem der aus dem göttlichen Vorwissen im Vergleich zur Freiheit geschöpfte Einwurf seine Stärke herleitet.

Die Einen behaupten die Freiheit, weil sie dieselbe sehen, sie fühlen und besitzen; aber sie bedienen sich ihrer, um das göttliche Vorwissen zu negiren. Andere behaupten das göttliche Vorwissen, weil die Vernunft mit aller Strenge darthut, daß Gott existirt, unendlich ist und folglich alles wissen muß; und sie bedienen sich ihrer, um die Freiheit zu bekämpfen. Warum dieses? Weil weder die Einen noch die Anderen das rationelle Identitätsverhältniß oder das gemeinsame Maß kennen, welches die beiden Wahrheiten verbindet. Und warum sehen sie es nicht? Weil es nicht existirt. Es sind das zwei Wahrheiten von verschiedener Ordnung, weil die eine das Unendliche in sich schließt, die andere nicht. Also kann man nicht auf dem Wege der Identität von einer auf die andere übergehen.

Diese Lehre ist in der Logik nur für diejenigen neü, welche die Logik auf den geringsten Theil ihrer selbst einschränken. [6]) Sie ist nicht neü im menschlichen Geiste. Sie findet sich durchgängig in der Mathematik, wo sie mit aller Strenge bewiesen wird.

Was nennt man in der Mathematik irrationelle oder unmeßbare Größen? Also nennt man Größen, zwischen denen es kein gemeinsames Maß, kein Maßverhältniß gibt; Größen, die sich nie auf eine und dieselbe Einheit, sei sie auch welche immer, beziehen lassen können. Man wähle irgend eine beliebige Einheit, welche die eine Größe mißt; diese Einheit kann gerade deswegen die andere nicht messen. Man nehme alle möglichen Unterabtheilungen der einen Größe — und es läßt sich immer ins Unendliche fort unterabtheilen —, keine von diesen Unterabtheilungen der einen Größe wird je eine genaue Unterabtheilung der anderen werden. Diese beiden Größen stehen in gar keinem Verhältnisse zu einander.

So gibt es zum Beispiel kein rationelles Verhältniß zwischen der Diagonale eines Quadrates und seiner Seite. Und, sonderbar genug, es gibt ebenso keines im Kreise zwischen dem Durchmesser und dem Umfange.

In Anbetracht dieses letzten Falles dürfte man erstaunt sein. Denn was soll das bedeüten, wird man fragen: kein rationelles Verhältniß zwischen dem Durchmesser und der Peripherie? Die Peripherie und der Diameter stehen ja in einem continuirlichen Verhältniß zu einander. Wie der Diameter, so die Peripherie: wenn der Diameter wächs't, wächs't auch die Peripherie, genau in dem nämlichen Verhältniß. Dies ist ein sehr bekannter Lehrsatz. Also sind dies unstreitig innig verbundene Größen. Gut; aber trotz dem gibt es kein rationelles Verhältniß, kein gemeinsames Maß zwischen ihnen, keine mögliche Einheit, welche sich auf die eine wie auf die andere anwenden ließe.

---

6) Siehe unsere Logik, Buch I, Cap. IV.

Es ist dies eine geometrische und bewiesene Thatsache. Und worin hat diese gewisser Maßen unbegreifliche Thatsache ihren Grund? Fontenelle behauptet in seiner merkwürdigen Vorrede zur Geometrie des Unendlichen, daß die Idee des Unmeßbaren die Idee des Unendlichen in sich schließe, und das ist gewiß. Unmeßbar sind jene Größen, für die es nur im Unendlichen ein Verhältniß gibt.

Gerade so steht es aber mit den beiden Wahrheiten, um welche es sich handelt, mit der moralischen Freiheit und dem göttlichen Vorwissen. Diese Wahrheiten lassen sich nicht auf einander zurückführen, lassen sich, wenn man will, nicht vereinbaren, aber in ihrer Geschiedenheit sind sie gewiß. Sie sind unvereinbar in dem Sinne, in welchem die Diagonale und die Seite des Quadrates, der Diameter und die Peripherie unvereinbare Größen sind. Eine rationelle Vereinbarung zwischen diesen beiden Wahrheiten suchen, heißt ebenso viel, als das gemeinsame Maß von Größen suchen, für welche bewiesener Maßen ein gemeinsames Maß nicht existirt. Diese beiden Wahrheiten haben nur ein Verhältniß zu einander im Unendlichen. Diese Wahrheiten vereinbaren sich nur in der Intelligenz Gottes.

Dies hat Bossuet gesehen. Bossuet sah, daß es in der Philosophie Wahrheiten gebe, die sich nicht auf einander zurückführen lassen, und er sah, daß das göttliche Vorwissen und die menschliche Freiheit zwei Wahrheiten von solcher Natur seien. Hören wir über diesen Gegenstand seine merkwürdigen Worte:

„Wer immer Gott erkennt, kann nicht zweifeln, daß seine „Vorsehung nicht minder als sein Vorwissen sich auf alles er„strecke, und wer nur eine kleine Betrachtung über sich selbst „anstellt, wird seine Freiheit mit solcher Evidenz erkennen, daß „nichts im Stande sein wird, die Idee und das Gefühl davon „in ihm zu verdunkeln, und man wird klar sehen, daß zwei „Dinge, die über so nothwendige Ideen aufgestellt werden, sich „wechselseitig nicht aufheben können. . . . Bevor wir also zu „urtheilen beginnen, müssen wir als unzweifelhaft annehmen, daß „wir mit größter Gewißheit viele Dinge zu erkennen im „Stande sind, von denen wir gleichwohl nicht alle Abhängig-

„keitsverhältnisse und alle Folgen einsehen. Darum gilt als „erste Regel unserer Logik, daß man die einmal erkannten Wahrheiten nie aufgeben darf, welche Schwierigkeiten sich auch „bei ihrer gegenseitigen Vereinbarung in den Weg „stellen mögen; sondern daß man im Gegentheile, so zu sagen, „die beiden Enden der Kette festhalten muß, ob- „gleich man nicht immer die Mitte sieht, wodurch sich „die Verkettung stetig ineinanderfügt." [7])

Bossuet hat das Wahre gesehen, nur ist er unschlüssig und läßt supponiren, daß zwischen scheinbar unvereinbaren Begriffen eine Verbindung existire, die wir nicht sehen, die wir aber vielleicht sehen könnten. Die Wahrheit ist, daß die Verbindung in der rationellen Ordnung nicht existirt, d. h. daß sie für die menschliche Vernunft, für jeden endlichen Geist unfaßbar und nur der unendlichen Intelligenz sichtbar ist, in deren Augen alle Dinge erkennbare Verhältnisse haben.

Es ist von Nutzen, der Anschauung Bossuet's jene des heiligen Thomas von Aquin zur Seite zu setzen. Der heilige Thomas versucht die beiden Wahrheiten zu vereinbaren. Es ist gewiß, daß er die Schwierigkeit entfernt, aber zu gleicher Zeit zeigt er, daß sie unlösbar ist. [8])

---

7) *Traité du libre arbitre*, chap. I. IV.

8) 1ª, q. XIV, art. 13. c. et 3ᵐ. Ea, quae temporaliter in actum reducuntur, a nobis successive cognoscuntur in tempore; sed a Deo in aeternitate, quae est supra tempus. Unde nobis, quia cognoscimus futura contingentia, in quantum talia sunt, certa esse non possunt, sed soli Deo, cujus *intelligere* est in aeternitate supra tempus. Sicut ille, qui vadit per viam, non videt illos, qui post eum veniunt; sed ille, qui ab aliqua altitudine totam viam intuetur, simul videt omnes transeuntes per viam. Et ideo illud, quod scitur a nobis oportet esse necessarium etiam secundum quod in se est; quia ea, quae in se sunt contingentia futura, a nobis sciri non possunt. Sed ea, quae sunt scita a Deo, oportet esse necessaria secundum modum, quo subsunt divinae scientiae — ut dictum est — non autem absolute secundum quod in propriis causis

Nach dem heiligen Lehrer ist das Verhältniß des göttlichen Vorwissens und der menschlichen Freiheit das nämliche, wie das Verhältniß der Zeit zur Ewigkeit.

In der That, der Mensch ist successiv, Gott ewig. Wenn sich der Mensch in der Gegenwart befindet, ist er aus seiner Vergangenheit herausgetreten und steht noch nicht in seiner Zukunft. Gott ist ganz und gar immer und überall, weil er ewig ist.

Der Charakter der Ewigkeit ist, immer ganz zu sein; der Charakter der Zeit ist, immer zerstückt zu sein. Der Charakter der Ewigkeit ist, immer ohne Schranken zu sein; der Charakter der Zeit ist, jedesmal nur in einem Punkte zu sein.

Wenn es nun falsch ist zu sagen, daß Gott nichts vorhersehe, so ist es uneigentlich zu sagen, daß er vorhersehe.

Im eigentlichen Sinne des Wortes zu reden, sieht Gott nicht vorher, sondern er schaut in der ewigen Gegenwart — Omnia, quae sunt in tempore, sunt Deo ab aeterno praesentia —.

Wenn dem so ist, dann macht das Schauen, welches Gott von unseren Acten besitzt, dieselben begreiflicher Weise ebenso wenig nothwendig, als der Zeüge meiner Handlungen deren Ursache ist.

Hiermit ist die Schwierigkeit entfernt. Wird zugegeben, daß Gott alles in einer ewigen Gegenwart sieht, dann obwaltet keine Schwierigkeit mehr. Nur ist es uns absolut unfaßbar und unbegreiflich, daß Gott alles in einer ewigen Gegenwart sehe.

considerantur..... Esse autem scitum a Deo, est inseparabile a re; quia quod est scitum a Deo, non potest esse non scitum. Haec autem instantia locum haberet, si hoc quod dico *scitum* importaret aliquam dispositionem subjecto inhaerentem. Sed cum importet actum scientis, ipsi rei scitae, — licet semper sciatur — potest aliquid attribui secundum se, quod non attribuitur ei, in quantum stat sub actu sciendi: sicut *esse* materiale attribuitur lapidi secundum se, quod non attribuitur ei, secundum quod est intelligibile.

Wie soll man begreifen, daß Gott als gegenwärtig schaut, was für uns künftig ist? Wie läßt sich diese Coincidenz der Zeit und der Ewigkeit fassen? Es ist unmöglich. Man müßte die Form unseres Geistes zerbrechen, welcher die Zeit und alle Dinge nur unter der Form der Zeit fassen und die unbegreifliche Ewigkeit Gottes nicht erfassen oder begreifen kann. Das Verhältniß der Zeit zur Ewigkeit kann in keiner Weise formulirt werden. Hier ist das Urbild der Incommensurabilität; es sind das Ordnungen verschiedener Dinge: es ist das Endliche und Unendliche.

Der Nutzen dessen aber, was der heilige Thomas lehrt, besteht im Folgenden. Er weis't nach, wie Gott unsere künftigen Handlungen sieht, ohne sie zu nöthigen, zu necessitiren; er weis't es dadurch nach, daß er einen Satz einführt, der gewiß, obgleich unbegreiflich ist, nämlich: Gott sieht alles in einer ewigen Gegenwart; ein zugleich gewisser und unbegreiflicher Satz, wie das Unendliche, dessen Existenz wir beweisen, das wir aber nicht begreifen.

Das Vorstehende war schon seit mehreren Jahren geschrieben, als ein ungedruckter, erst unlängst veröffentlichter Text des Leibnitz fast in den nämlichen Ausdrücken die nämliche Lehre enthält.

Leibnitz sagt uns: „Ich war dem Fatalismus sehr nahe.[9]) „. . . Aber ich wurde aus diesem Abgrunde durch ein großes,

9) Parum aberam ab eorum sententia, qui omnia absolute necessaria arbitrantur . . . sed ab hoc praecipitio retraxit me . . . tandem nova quaedam atque inexpectata lux aborta unde minime sperabam: *ex considerationibus scilicet mathematicis de natura infiniti.* Duo sunt nimirum labyrinthi humani mentis, unus circa compositionem continui, alter circa naturam libertatis et ex eodem infiniti fonte oriuntur. . . .

Venit in mentem analogia quaedam veritatum cum proportionibus, quae rem omnem mirifice illustrare et in clara luce ponere videntur . . . . quemadmodum in proportionibus aliquando quidem exhauritur analysis, et pervenitur ad communem mensuram, quae

„ganz unerwartetes Licht herausgerissen, das mir aus den ma-„thematischen Betrachtungen über die Natur des Unendlichen „zukam. Denn die beiden Labyrinthe, welche den menschlichen „Gedanken umhertreiben, d. h. die geometrische Natur des „Stetigen und die Natur der Freiheit, haben ihren Ausgangs-„Punkt im Unendlichen. . . ."

„Hier entsinne ich mich einer Analogie zwischen den meta-„physischen Wahrheiten und den geometrischen Verhältnissen, „welche auf diese Frage ein wunderbares Licht wirft und sie „gründlich löst. . . . . Wie in den mathematischen Verhältnissen „manchmal die Analyse zum Ziele führt und man zu einem ge-„meinsamen Maße zwischen den beiden Gliedern kömmt, manch-„mal aber die Analyse sich ins Unendliche fortsetzt, ohne „daß man ein gemeinsames Maß findet, wie wenn man eine „rationelle Zahl mit einer irrationellen, zum Beispiel **die „Seite des Quadrates mit der Diagonale** vergleicht; ebenso „sind die Wahrheiten bald nothwendig, bald frei und zufällig,

---

scilicet repetitione sua perfecte utrumque propositionis terminum metitur interdum vero analysis in infinitum continuari potest, ut fit in comparatione numeri rationalis et surdi ***velut lateris et diagonalis in quadrato;*** ita similiter veritates interdum demonstrabiles sunt seu necessariae, interdum liberae vel contingentes, quae nulla analysi ad intendicitatem tamquam ad communem mensuram reduci possunt. Atque hoc est discrimen essentiale tam propositionum quam veritatum. Interim quemadmodum propositiones incommensurabiles subjiciuntur scientiae geometriae et de seriebus quoque infinitis habemus demonstrationes, ita multo magis veritates contingentes seu infinitae subeunt scientiam Dei, et ab eo non quidem demonstratione — quod implicat contradictionem — sed tamen infallibili visione cognoscuntur.

»Veritates quae nulla analysi ad veritates identicas, vel contra-»dictionis principium, reducuntur, sed infinitam rationum seriem »suppeditant uni Deo perspectam . . . eam esse naturam omnium, »quae libera et contingentia appellantur.« *De Libertate*, p. 178 et 179; *Nouvelles lettres et opuscules inédits de Leibniz*, von dem Grafen Foucher de Careil.

„und lassen sich diese letzteren durch keine Analyse auf die „Identität mit einer nothwendigen Wahrheit, als auf ein „gemeinsames Maß, zurückführen. Dies ist der wesentliche Unter„schied, welcher die Wahrheiten, wie die geometrischen Verhält„nisse in zwei Classen theilt. Gleichwie aber die unmeßbaren „Verhältnisse dessenungeachtet der Geometrie unterworfen sind „und die unendlichen Reihen berechnet werden, ebenso und um „so mehr sind die zufälligen oder unendlichen Wahrheiten der „Wissenschaft Gottes unterworfen, werden von ihm gesehen nicht „in einem Identitätsverhältniß mit den nothwendigen Wahr„heiten — was einen Widerspruch in sich schließen würde —, „sondern werden gleichwohl gesehen in einem untrüglichen Lichte.

„Diese Ideen, welche keine Analyse auf irgend eine iden„tische Wahrheit oder auf das Princip der Contradiction zurück„zuführen vermag, bieten, um sie auf die Wissenschaft zurück„zuführen, eine unendliche Reihe von Gründen, welche Gott „allein wahrnehmen kann... Hierin liegt die eigenthümliche „Natur alles dessen, was frei oder zufällig ist."

Wie man sieht, ist das die nämliche Lehre, sind es die nämlichen Ausdrücke, die nämlichen Beispiele. Das Zusammenstimmen ist schlagend und muß für Jene, welche sich der Auctorität ergeben, ausreichend sein. Zwei Geister stimmen nicht also im Irrthume zusammen. Was Jene anbelangt, welche denken und strebsam sind und diese Seiten begriffen haben, so sehen sie, daß das Problem des göttlichen Vorwissens und der menschlichen Freiheit ein ebenso gut gelös'tes Problem ist, wie das des Verhältnisses der Peripherie zum Diameter. Man beweis't direct, daß es kein gemeinsames Maß gibt. Und damit ist die Frage abgethan.

Gehen wir nun zum Studium der Freiheit selbst über.

III.

Wir sind frei, aber was ist die Freiheit?

Wir antworten. Gott ist Liebe. Gott hat geschaffen. Er

wollte, daß sein Werk sein Bild sei. Er wollte, daß sein Werk vor allem eine Mehrheit der zur Liebe bestimmten Personen sei. Dies ist es vorzüglich, was sein Bild ausmacht.

Wenn nun die Schöpfung vor allem eine Mehrheit der zur Liebe bestimmten Personen ist, so folgt daraus, daß sie frei sein muß, nicht minder frei als intelligent: denn das freie und intelligente Wesen allein kann lieben.

Um zu lieben, muß man frei sein, wie man intelligent sein muß.

Also definire ich zuvörderst die Freiheit, das Mittel der Liebe. „Die Freiheit ist das Leben des Herzens," sagt der heilige Franz von Sales: „sie ist der reichste Theil, den der Mensch „besitzt." [10]) Aber noch einmal, was ist die Freiheit? [11])

---

10) Predigt auf das Fest des heiligen Augustin.

11) Den Inbegriff der Lehre des heiligen Thomas über die Freiheit fassen wir nach Billuart also zusammen: Libertas opponitur servituti et subjectioni: unde libertas generatim est exemtio seu immunitas a servitute et subjectione. Est itaque prima *libertas a poena et miseria.* Secunda *libertas a peccato* et habitibus inclinantibus in illud. Tertia *libertas a lege.* Quarta *libertas a violentia* seu coactione, quae dicitur *spontaneitas.* Hac libertate beatus amat Deum in patria, beatitudinem in via; eadem Deus amat se ipsum et producit Spiritum sanctum. Quinta *libertas est a necessitate*, et est immunitas non solum a coactione, sed etiam a naturali instinctu et determinatione ad unum, quae dicitur *libertas indifferentiae* seu libertas arbitrii. Duplex est radix libertatis, alia extrinseca, alia intrinseca. Radix extrinseca libertatis est summa efficacia divinae voluntatis. Libertas tam potentialis, quam actualis arbitrii ab efficacia divinae voluntatis, tamquam a radice extrinseca profluit. Non est divina motio magis impedimentum liberae operationis, quam succus radicis sit impedimentum fructus. Radix autem libertatis intrinseca est triplex: prima et remota radix intrinseca libertatis arbitrii est ipsa immaterialitas naturae intellectualis. Secunda et propinquior est ipsa universalitas intellectus. Tertia et proxima est amplitudo et capacitas voluntatis ad omne et universale bonum.

Wenn ich an einen freien Act denke, so ist das, was ich zuerst sehe, eine Uebung des Willens. Aber ich sehe die Frei-

---

Libertas arbitrii definitur facultas voluntatis et rationis. Est rationis, quia ratio est ejus radix ac regula. Est autem voluntatis, quia liberum arbitrium est ipsa voluntas realiter et entitative. Sed quia voluntas, ut voluntas, latius patet quam ut libera, est quidem liberum arbitrium ipsa voluntas, sed inadaequate sumta: Liberum arbitrium est ipsa voluntas, ut est *voluntas formaliter,* non autem est voluntas ut natura. Quando ergo legimus: *Arbitrii libertas nihil aliud est, quam voluntas* — S. Damasc. —; vel: *Ex libertate fit, quod fit ex voluntate* — S. Anselm. —; vel: *Ubi voluntas, ibi libertas* — S. Bernard. —; haec et similia, quatenus important libertatem arbitrii seu indifferentiae, intelliguntur de voluntate secundum communem significationem accepta, *ut est voluntas formaliter;* quatenus important libertatem spontaneitatis, intelliguntur *de voluntate ut natura.* Cum ergo S. Thom. post S. Aug. ait: *Naturalis necessitas non aufert libertatem voluntatis,* de voluntate loquitur ut est natura, et de libertate spontaneitatis.

D. Thom. — 1ª, q. LXII, art. 8 ad 3. — q. LXXXIII, art. 4 et alibi — definit libertatem, quod sit ***Vis electiva mediorum servato ordine finis.*** — Dicitur servato ordine finis: quia liberum arbitrium sic se habet ad eligendum ea, quae sunt ad finem, sicut se habet intellectus ad conclusiones. Manifestum est autem, quod ad virtutem intellectus pertinet ut in diversas conclusiones procedere possit, secundum principia data: sed quod in aliquam conclusionem procedat praetermittendo ordinem principiorum, hoc est ex defectu ipsius. Similiter ergo, quod liberum arbitrium diversa eligere possit, servato ordine finis, hoc pertinet ad perfectionem libertatis: sed quod eligat aliquid divertendo ab ordine finis, hoc pertinet ad defectum libertatis. Unde major et perfectior est libertas arbitrii in Deo, Christo et angelis, qui peccare non possunt, quam in nobis, qui peccare possumus. Et hinc patet, potentiam peccandi non esse de essentia libertatis, sed esse ejus noevum.

Non pertinet ad libertatem, ne quidem ad libertatem arbitrii, quod sit primum determinans. Libertas creata est secundum agens, secundum determinans primo subordinatum. Quod quidem constat ex natura entis creati, cui dependentia tam in esse quam in

heit nicht in gleichem Maße in jeder Uebung des Willens. Es gibt instinctmäßige, spontane, blinde und unüberlegte Willens-Handlungen. Der nothwendige Drang der Natur kann Acte der freien Spontaneität, aber nicht der vollen Freiheit erzeügen. Ich wäre frei, wenn ich wählen könnte. Uebrigens stelle ich mir den freien Act nicht als eine willkürliche, vernunftlose Wahl vor. Weit entfernt; ein roher Act des reinen Willens ohne Licht erscheint mehr thierisch, als menschlich, mehr zufällig, als frei. Ich verlange Gründe, Motive, damit es Wahl und Freiheit gebe. Der Willensact ohne Vernunft gehört in das Bereich dessen, was der heilige Thomas Willen in so weit er Natur ist, nennt, und welchen er dem formellen Willen entgegenstellt, und was wir unerschlossenen, instinctmäßigen, in dem ersten Seelenvermögen enthaltenen Willen und nicht jenen Willen nennen, welcher unser drittes Vermögen ist und aus den beiden ersten hervorgeht. Diesem durchaus instinctmäßigen Willen der Natur entspricht nach dem heiligen Thomas die Freiheit der Spontaneität: dem formellen, vollständigen, vernünftigen Willen aber entspricht das liberum arbitrium.

Wenn aber mein Wille sich übt, und frei, ohne blinden Drang, mit Wahl und Vernunft thätig ist, bin ich dadurch allein im vollen Sinne des Wortes frei? Oft steht der inneren Uebung des Willens, der Wahl und Bevorzugung, kein Hinderniß entgegen, aber es findet sich ein solches bei dem Uebergang in die That, das heißt bei der Ausführung. Es gibt,

---

operari ab ente increato ita est essentialis, ut nulla ratione ab ipso avelli possit, si quidem concipi non possit ratio entis creati, aut ulla ejus perfectio, quae a Deo non oriatur et dependeat. Agens creatum, in ratione agentis, non minus dependet a primo agente, quam ens creatum in ratione entis et existentis in rerum natura dependet a primo et supremo ente: atqui ens creatum ut existat et conservetur, indiget continuo influxu Dei, ergo etiam ut agat indiget simili influxu. — Billuart: *De act. hum.*, Dissert. II.

wie die Theologen sagen, eine Freiheit der Uebung und eine Freiheit der Ausführung. Die Menschen nennen sich Sklaven, wenn sie nicht beide haben. Tacitus spricht von der Freiheit in diesem doppelten Sinne, wenn er sich sehnt „nach jenen seltenen Zeiten der Freiheit, wo der Mensch denken „kann, was er will, und sprechen kann, was er denkt.“ [12])

Werde ich sagen, daß derjenige vollkommen frei ist, welcher genöthigt ist, auszurufen: „Ich sehe das Gute und habe Ge„fallen an ihm, aber dem Schlechten folge ich“?

Ist der heilige Paulus vollkommen frei, wenn er ausruft: „Ich bin fleischlich, verkauft unter die Sünde. Ich sehe in „meinen Gliedern ein anderes Gesetz, das dem Gesetze meines „Geistes entgegen ist und mich zum Sklaven des Gesetzes der „Sünde macht, das in meinen Gliedern herrscht“? [13])

Also da, wo ich Nothwendigkeit oder Zwang, moralische oder physische Gewalt, Schwäche und Unmacht sehe, sehe ich nicht die Freiheit, wenigstens nicht die ganze Freiheit.

Dort, wo ich nicht die Vernunft sehe, sehe ich auch die Freiheit nicht.

Dies ist noch nicht alles. Ich sagte, die Freiheit müsse das Vermögen besitzen, zu handeln, oder sich zu enthalten, aber, um die Wahrheit zu sagen, ist die Enthaltung offenbar das Zufällige, die Regel ist die Handlung. Die Freiheit setzt Activität voraus. Was wäre ein in sich oder nach außen unthätiges Wesen? Ein solches Wesen wäre eine Möglichkeit, nicht eine Wirklichkeit. Die wirkliche, concrete, lebendige Freiheit setzt die Activität, die wirkliche Uebung voraus. Die Lücken, die Unterbrechungen, die Enthaltungen sind Schwachheiten, Unvermögen und Fehler. Gott, heißt es im Evangelium, ist ohne Unterlaß

12) Rara temporum libertate ubi sentire quae velis, et quae sentias dicere licet.

13) Ego carnalis sum, venumdatus sub peccato. *Rom.*, VII, 14. Video autem aliam legem in membris meis repugnantem legi mentis meae et captivantem me in lege peccati. *Ibid.*, 23.

thätig. Die Idee der in Uebung sich befindenden Kraft ist also mit unserer Idee von der Freiheit aufs Innigste verknüpft.

Ich verlange nicht bloß eine Willenskraft im Act, im gewählten und vernünftigen Act, sondern im Act, der an sein Ziel gelangt ist. So lange es einen Zwischenraum oder ein Hinderniß zwischen dem Zweck und dem freien Willen gibt, ist die Freiheit offenbar wenigstens in der Vollziehung ihres Actes beschränkt, durch Mangel an Vollständigkeit, Weisheit oder Activität, oder durch irgend eine äußere Kraft, die noch überwunden werden muß, um frei zu sein und um zu herrschen. Ich verlange also für die absolute Freiheit einen ganz und gar in Act übergegangenen, ganz und gar zu seinem Ziele gelangten Willen.[14]) Des Willens Zweck ist aber die Glückseligkeit; die Glückseligkeit ist die Vereinigung mit dem vollen Gute; und die Vereinigung mit dem vollen Gute, das ist die Liebe in ihrer höchsten Auffassung.

Der Wille ist für die Liebe das, was die Anschauung für die discursive Vernunft — den Verstand — ist. Was der Wille will und verfolgt, ist Liebe, wie das, was die Vernunft sucht und verfolgt, das Schauen, die Betrachtung ist. Die Liebe ist nach dem heiligen Augustin und Thomas das letzte Product, die höchste Frucht des Willens.[15])

Wenn man somit alle Schranken, welche unsere Idee des freien Willens beengen, wegnimmt, dann werden wir freien Willen, im vollen Sinne und absolut, einen ganz mächtigen und ganz weisen, einen wirklich in unendlicher Liebe lebendigen Willen

---

14) Cum bonum voluntatis sit finis, hinc illa omnia quae appetit et vult, vel appetit et vult ut finem, vel appetit et vult propter finem. — *Perrone*: tom. I, p. 90. — Divina voluntas est conjuncta immediate fini; possidet nempe bonitatem suam, qua fruitur. — S. Thom.: *Contra Gent.*, lib. I, cap. LXXX.

15) De fruitione, quod est actus voluntatis. Frui est amore inhaerere alicui rei propter seipsam, secundum Augustinum. — 1ª, 2ªᵉ, q. II, art. 1 et 4.

nennen. Er ist die zum Unendlichen gediehene Entwicklung des Wortes des heiligen Franz von Sales: „Die Freiheit ist das „Leben des Herzens."

Solcher Art ist die Freiheit Gottes.

Aber wenn dies die höchste und schrankenlose Freiheit, die Freiheit Gottes ist: wie wird dann unsere Freiheit beschaffen sein?

Die Vollkommenheiten Gottes sind absolut, unendlich und unveränderlich: die unsrigen sind beschränkt und relativ, zu- oder abnehmend.

Die Freiheit in Gott ist die höchste; im Menschen ist sie beschränkt, stückhaft; im Menschen ist sie eine Vollkommenheit, die wachsen oder abnehmen kann; sie ist eine geborgte Vollkommenheit.

Aber, wird man sagen, die Freiheit ist untheilbar; die Freiheit ist nicht stückhaft; die Freiheit ist nicht mehr oder minder groß. Die Freiheit ist oder ist nicht.

Dies ist wahr. Ein freier Act ist frei oder ist es nicht; ein Geschöpf ist vermöge seiner Natur frei, oder ist es nicht. Die Materie ist nicht frei, aber die Geister sind frei. Alle Geister sind frei vermöge ihrer Natur.

Folgt aber daraus, daß der Mensch, so wie er vor unseren Augen ist, der vermöge seiner Natur intelligent und frei ist, nothwendig und immer im actuellen Besitze seiner Intelligenz und Freiheit sei? Der Mensch ist intelligent vermöge seiner Natur; aber ist er es immer in Act? Was wird aus seiner Intelligenz und seinem Willen während des Schlafes und während des Wahnsinnes? Es ist klar, daß die menschliche Seele, welche intelligent ist, weil sie, der Wahrheit gegenübergestellt, diese erfaßt, nicht immer der Wahrheit sich bewußt ist; es ist ebenfalls klar, daß die menschliche Seele, welche frei ist, sobald einmal die Bedingungen der Freiheit gegeben sind, nicht immer die Bedingungen der Freiheit besitzt. Wo ist die Freiheit im Schlafe, im Wahnsinne, unter der moralischen Gewalt und selbst unter dem Einflusse der Gewohnheit oder unter dem Ausbruche der Leidenschaft, wenn diese zur körperlich verwirklichten

Trunkenheit oder Fieberhitze sich steigert? Die Freiheit liegt dann in Ketten gebunden. Man nennt denjenigen einen Sklaven, welcher in der Ausübung seiner Freiheit mit Ketten beladen ist; ein Wesen, das frei ist vermöge seiner Natur, Sklave durch Zufall.

Wer von uns ist nun in diesem Sinne vollkommen und wahrhaft frei? Die Ketten der Gewohnheiten und Leidenschaften brechen, sich von ihrer Trunkenheit und Fieberhitze losmachen, die Hindernisse vernichten oder überwinden, auf der Bahn der Weisheit und des Erwachens der Seele und ihrer Fähigkeiten wandeln, das heißt auf der Bahn der Freiheit wandeln.

Es ist ersichtlich, daß der Mensch, frei von Natur, Sklave durch Zufall, der Freiheit zuschreiten kann. Die Freiheit, welche in uns ist, wächs't und entwickelt sich ebenso gut, als die Intelligenz.

Obgleich wir also von Natur und Lebensstand frei sind, so ist diese Freiheit dennoch in unseren Seelen eine Vollkommenheit, welche wachsen und abnehmen kann.

Wie wir sehen, ist dies dem Thatbestande nach gewiß; es kann aber auch nicht anders sein, weil unsere Vollkommenheiten nothwendig relativ, beschränkt oder erborgt sind. Gott allein, der durch sich selbst existirt, ist absolut und unendlich.

Die Creatur hat nichts, was nicht auf Gott zu beziehen und von Gott erborgt wäre.

„Wir sind frei durch Theilhaben," sagt Bossuet, „wie wir „vernünftig sind durch Theilhaben." Ein großes Wort! Und Fenelon sagt das Nämliche. Er zeigt, daß unsere Vernunft abhängig ist, und er nennt unsere Freiheit: abhängige Freiheit.

IV.

Aber was soll „abhängige Freiheit" heißen? Ist das nicht ein Widerspruch in den Ausdrücken?

Weit entfernt; vielmehr sagen wir, und heützutage hat in der Moral und in allen zur Moral gehörigen Ordnungen der

Ideen keine Wahrheit nothwendiger erkannt zu werden — wir sagen, daß unsere erborgte Freiheit sich verirrt, wenn sie es verschmäht, abhängig zu sein; hingegen sich findet und entwickelt, wenn sie sich zur Abhängigkeit versteht.

Es gibt in unserem Geiste eine intellectuelle Verkehrtheit und ein allgemeines Laster, welches in dem Grade auf Wahrheit Anspruch macht, als es sich davon entfernt. Dieses Laster ist ein Mißbrauch der Vernunft, der sie im entgegengesetzten Sinne des Wahren umdreht; der Geist sucht sich auf sich allein zu stützen und nimmt sich zum ersten Principe, vergessend, daß der Geist Gottes allein Princip und Ende ist. Dieser Mißbrauch ist der Egoismus des Geistes, und er hat die Trennung des Geistes von der universellen Vernunft zur Folge.

Was nun von der Intelligenz wahr ist, gilt auch vom Willen.

Was eben von der geistigen Ordnung gesagt wurde, ist wahr in der moralischen Ordnung, wenn sich der Mensch nur auf sich selbst stützt, wenn der Wille nur in sich selbst sein Princip finden und wenn die Freiheit unabhängig werden will.

Es ist das ein allgemeines und Fundamentalgesetz des Lebens.

Wenn der Mensch, da er nicht durch sich selbst, da er nicht sein eigenes Princip ist, da er die Quelle des Lebens nicht in sich hat, sondern immer aus der Quelle fließen und sich von Gott erborgen muß; wenn er sich von seiner Quelle trennt, um keine andere Quelle noch einen anderen Stützpunkt als sich selbst zu haben, so ist klar, daß er sich alsbald erschöpft, abnimmt und zum Nichts herabsinkt.

Hier liegt die ganze Frage des Lebens und des Todes; die Frage des Guten und des Bösen, des Irrthums und der Wahrheit.

Man trennt sich von Gott und dem universellen Leben durch Egoismus, oder aber man schließt sich an ihn an. Hier sitzt die Uebung der Freiheit in ihrem tiefsten Grunde, und hier der kritische Moment, der sie zernichtet oder verherrlicht.

Der Egoismus des Geistes und Herzens, oder besser die herzliche und geistige Liebe sind die zwei Wege, zwischen denen die Freiheit wählt, sich verirrend, wenn sie den einen der Wege betritt, sich wieder findend, wenn sie den anderen betritt. Und wie überall und immer ist jener der falsche, welcher der leichteste und Anfangs der verführerischeste ist.

Alles durch Deduction, sagt der Egoismus des Geistes; auf diesem Wege verliert er die Vernunft, wie wir mehr denn einmal gezeigt haben. Trachten wir nach Unabhängigkeit, sagt der Egoist des Willens; auf diesem Wege gelangt der Wille dahin, die Freiheit zu verlieren.

„Sie eilen mittelst der Freiheit der Sklaverei entgegen," sagt Bossuet, „indem er von jenen Geistern spricht, welche absolut „zu sein verlangen und sich zum Princip aufstellen: Du, strebe „nach Freiheit durch Abhängigkeit." [16])

Das heißt: unsere Seele hängt von Gott ab in jeder Hinsicht. Sie hängt von Gott ab in Betreff des Wollens und des Besitzes der Freiheit, wie sie von Gott abhängt hinsichtlich des Erkennens und des Besitzes der Vernunft. Gott selbst ist die erste Wurzel unserer Freiheit, wie sich die Theologie ausdrückt, und der unausgesetzte Einfluß des heiligen Willens Gottes ist der geschaffenen Freiheit das, was der Saft dem Baume und der Frucht ist. [17])

Die Kraft, zu wollen, gut zu wollen, mit Energie, mit Weisheit, mit Liebe zu wollen, schöpft man in Gott.

Man schöpft in Gott diese Kraft durch die Liebe.

Ein gewisser allgemeiner Wille, Gott zu lieben, ein natürlicher, spontaner Wille ist von Gott Allen gegeben: er ist gegeben und enthalten in der Liebe zu uns selbst. Der Mensch ist frei,

---

16) *Panégyrique de saint Benoît.*

17) Radix extrinseca libertatis est summa efficacia divinae voluntatis... Non est ista motio magis impedimentum liberae operationis quam succus radicis sit impedimentum fructus. Billuart: *De act. hum.*, Dissert. II, art. 3 et 4.

der einen von diesen zwei Liebesregungen den Vorzug zu geben; er entwickelt jene von den zweien, welcher er sich frei hingibt. Wenn er sich in den Egoismus einschließt, isolirt und erschöpft er sich, und betritt den Weg des Bösen, der Schwachheit, des Irrthums, der Sklaverei. Gibt er der Liebe Gottes den Vorzug, was wird aus ihm? Er liebt. Aber was heißt lieben? Es heißt sich einen. Lieben heißt sich mit Gott einen, heißt von ihm abhängen, heißt sich von Gott seine Kraft erborgen, sich mit Gott conform machen; es heißt, seine Erkenntniß sehen, seinen Willen wollen.

Den Willen Gottes wollen, heißt frei sein. Allerdings heißt dies gehorchen, aber es heißt auch zu gleicher Zeit frei sein. Um dies zu begreifen, darf man nicht vergessen, was Liebe ist. „Ich will, weil du willst," sagt die Liebe. Jener, der liebt, weiß das. Ich will das, was du willst, denn ich liebe dich. Man ändert den Willen, weil man liebt. Man will mit Eifer das, was man nicht wollte, und zwar frei, weil man liebt. Das Wesen, welches ich liebe, will. Eben deshalb will ich mit meiner ganzen Seele, mit allen meinen Kräften, mit aller meiner Freiheit. Das Wesen, welches ich liebe, heißt mich wollen, und dennoch will ich ganz frei, weil ich liebe: „Dein Wille „und die Regungen deines Herzens und die Erkenntnisse deines „Geistes werden mein freier Wille, die Regungen meines Her„zens und die Kenntnisse meines Geistes."

Des Menschen Wille wächs't, gestützt auf den Willen Gottes, in voller Größe heran, und gestaltet sich um; er faßt seinen Stützpunkt in Gott; und wenn das Wort „Freiheit" einen doppelten Sinn hat, W a h l d e s W i l l e n s und auch, falls keine Wahl möglich, E n t w i c k l u n g d e s W i l l e n s bedeütet; so ist klar, daß der beschränkte und mit dem Willen Gottes geeinte Wille sich entfaltet, und daß die menschliche Freiheit in Gott zunimmt.

Der Wille Gottes, die Freiheit Gottes, ist ein allmächtiger und allweiser, in unendlicher Liebe wirklich lebender Wille. Der freie Wille des Menschen, wenn er sich nach dem Willen Gottes richtet, wird ein starker und weiser, ein in stets wachsender Liebe

entwickelter Wille. Dies ist die Freiheit des Menschen. Die Freiheit wird größer, weil sie mehr und mehr an der unendlichen Freiheit, welche Gott ist, Theil nimmt.

Wenn wir also frei sind, nach einem moralischen Zwecke zu streben, und aus dem uns angebornen Egoismus herauszutreten, um in die Liebe einzugehen, worin besteht diese Arbeit unserer Freiheit? welches ist ihre Methode und ihr Gesetz? welches ist dabei das moralische Verfahren?

Das Opfer ist die moralische Methode.

Das Opfer ist der einzige Weg, welcher uns Gott nähert und uns mit Gott einigt.

Das Opfer ist die nothwendige Beziehung des endlichen Lebens auf das unendliche Leben.

Aber dies wird weitlaüfiger entwickelt werden, wenn wir von den zwei Zuständen der Seele sprechen werden.

Der Act der Freiheit, welcher opfert, das heißt, welcher Gott vor sich will, führt näher zu Gott, näher zu sich, vermehrt die Freiheit; während der entgegengesetzte Act, der nicht opfert, der sich eher als Gott will, von Gott entfernt, von sich entfernt und die Freiheit verringert.

In Kraft des Wollens, ruft der heilige Augustin aus, bin ich hingekommen, wohin ich nicht wollte — volens, quo nollem perveneram —. Man will Anfangs seinen Willen, am Ende verliert man ihn. Man entsage ihm, und man wird ihn finden. Durch die Freiheit gelangt man zur Sklaverei: anstatt durch die Abhängigkeit zur Freiheit zu kommen. Man flieht sich, indem man sich selbst sucht: der Wille verliert sich, indem er sich sucht, wie unser Geist sich verliert, indem er sich sucht. Mit einem Wort, das Geschöpf, welches sich selbst zum Object nimmt, wie es Gott selbst thut, sei es nun in der Erkenntniß, sei es im Willen, verliert sich, verliert seine Vernunft, verliert seine Freiheit.

Dies ist der Ausspruch des Evangeliums: „Wer sein Leben „retten will, verliert es; wer es verlieren will, rettet es."

Ein Wort, das Epiktet buchstäblich wiederholt hat: „Der „Weise rettet sein Leben, indem er es verliert."

V.

Kurz zusammengefaßt ist unser Wille, wie die ganze Seele, anfänglich eine fortwährende Wirkung des Willens Gottes selbst. In der Wurzel der Seele gibt es zuerst eine Art passiven und nothwendigen Willens, den man Instinct, Begehren, Leidenschaft nennen muß und der in beständiger Gährung begriffen ist. Aber unser Wille im eigentlichen Sinne des Wortes, unser freier Wille, geht sowohl aus dem Begehren als auch aus der Erkenntniß, sowohl aus den Leidenschaften als aus der Vernunft hervor. Er ist das Band von beiden und der Schiedsrichter zwischen diesen beiden so oft getheilten Kräften. Er kann die eine oder die andere opfern. Glücklich, wenn er sie einen und so den ganzen Menschen bewegen kann! Der freie, moralisch freie Act, wir haben dies mit dem heiligen Thomas gesagt, ist vollkommener, wenn er aus beiden, der Vernunft und der Leidenschaft in Einklang mit einander, als wenn er aus der Vernunft allein hervorgeht.

Der Grundcharakter unseres Willens ist die Freiheit: die Freiheit, dieses fast unbegreifliche und des Menschen Größe ausmachende Privilegium. Aber unsere Freiheit ist eine abhängige Freiheit: sie ist eine wachsende oder eine abnehmende Freiheit. Warum? Weil sie eine Nachahmung und sogar ein Theilhaben an der Freiheit Gottes selbst ist. Wenn sie durch den Gehorsam Gott nachahmt, wenn sie durch die Liebe an Gott Theil nimmt, wächs't sie; widrigen Falls nimmt sie ab. Wir gelangen durch den Gehorsam zur Freiheit, oder durch die Unabhängigkeit zur Sklaverei. Das Gesetz der Freiheit ist also der Gehorsam gegen Gott.

Die Genesis der Freiheit ist durch den Lehrer der Menschen in folgenden göttlichen Worten ausgedrückt: „Wenn ihr in meiner „Rede bleiben werdet, ... so werdet ihr die Wahrheit erkennen, und die Wahrheit wird euch frei machen.“ [18])

---

18) *Joan.*, VIII, 31. 32.

Die Freiheit, die Liebe werden aus Gott geschöpft durch eine beständige Rückkehr zu Gott, welcher so zu sagen der Blutumlauf und Odem der Seele ist.

* *
*

Mein Gott, da die Freiheit von Dir kömmt, gib uns die Gnade, die Freiheit zu lieben. Gestatte nicht, daß man das evangelische Wort entweihe, indem man es auf die Zügellosigkeit anwendet, welche zur Sklaverei führt. Heile uns von der traurigen Gewohnheit, den Namen der Freiheit den sie verheißenden politischen Formen vorzubehalten. Gib uns, o mein Gott, die Substanz der Freiheit. Die Substanz der Freiheit ist die freie Seele. Lege die Freiheit in unser Herz: vom Herzen wird sie in die Sitten, in die Ideen und in die Gesetze übergehen. Lege die Freiheit in unser Herz, und dort sei sie die Quelle der Anstrengung, der Arbeit, der Standhaftigkeit und des Muthes. Mehre uns die Stärke, mehre uns den Willen, mehre uns die Freiheit. Befreie uns von diesem unthätigen Leben, wo die Seelen einschlummern. Lehre uns die Freiheit üben, welche von dir kömmt. Lehre uns in ihr unser Leben, unsere Wissenschaft, unsere Liebe finden.

Ja, unser Leben! „Die Freiheit ist das Leben des „Herzens." Das wahre Begehren, welches die Vernunft billigt und der freie Wille entfaltet, ist das Leben. Das ist der ganze Mensch. Die Freiheit ist die Entwicklung des Lebens bis zum Ziel des Lebens trotz aller Hindernisse.

Ja, unsere Wissenschaft! Nicht jene passive Wissenschaft, welche sich ohne Arbeit und ohne Wahl dem Gedächtnisse und dem ersten oberflächlichen Denken aufprägt, sondern die thätige Wissenschaft einer Seele, die, wie das Evangelium verlangt, die Wahrheit übt, um zum Lichte zu gelangen, und den Willen Gottes thut, um die Lehre zu finden, welche von Gott kömmt.

Ja, unsere Liebe! Nicht die passive Liebe, welche nicht thätig ist, welche schmachtet und sagt: Herr, Herr! sondern die wirksame und thätige Liebe, welche, durch unaufhörliche Ein-

wirkung Gottes immer bereitet, ihrem Gott nachahmt und folgt, indem sie unablässig wirkt, wie unser Vater unablässig wirkt; die freie Liebe, welche vorwärts strebt und arbeitet und leidet und Hindernisse überwindet und nach dem Ziele ringt und mit Jesus sagt: „Vater, ich habe das Werk vollendet, das Du mir „anvertrautest."

Gib uns also, mein Gott, jene Freiheit, welche das Leben, die Wissenschaft, die Liebe ist, jene Freiheit Deiner Kinder. Erlöse uns vom Uebel. Das Hinderniß der Freiheit ist das Böse. Zerbrich das Hinderniß: lehre uns es zerbrechen.

Mein Gott, in dieser Zeit der schwachen Erkenntniß und des noch schwächeren Willens gib uns Muth! Lehre den Gebrauch des Muthes die noch reine, noch aufrichtige und edelmüthige Jugend. Gib ihr von Kindheit an den Muth zu gehorchen und den Muth zu arbeiten. Schenke ihr bei diesem liebenswürdigen Beginne des freien Gehorsams und der persönlichen Anstrengung den Keim der Freiheit: zeige ihr, daß der Muth dazu fromme, die Freiheit zu erkämpfen, sie ganz und gar zur Reife zu bringen, indem sie Dir gehorcht. Der Muth frommt dazu, alle Schranken und alle Formen zu durchbrechen, die uns vom evangelischen Zwecke trennen, zu welchem uns der Meister mit den Worten ruft: „Seid vollkommen, wie eüer „himmlischer Vater vollkommen ist." Der Muth frommt dazu, jene ideale Geschichte zu verwirklichen, welche die unsrige in Gott ist, welche das Leben des unser Leben zubereitenden Gottes ist. Der Muth frommt dazu, die Erde bis zum Reiche Gottes zu durchwandern und dann das Reich Gottes auf die Erde zurückzubringen. Durch ihn vertheidigt der freie Mann den Erdball, sein gegenwärtiges Vaterland, und veredelt ihn. Durch ihn lebt und stirbt der freie Mann, „um die Erde in Billigkeit „und Gerechtigkeit zu ordnen," [19]) und er hat kein anderes Verlangen, noch eine andere Furcht.

---

19) ***Deus ... qui ... constituisti hominem ... ut disponat orbem terrarum in aequitate et justitia.*** *Sap.*, IX, 1.

Und wenn es dir als ein unmögliches Werk erscheint, auf die Erde Gerechtigkeit und Wahrheit, Ordnung und Liebe zu bringen, so vergiß nicht, was Freiheit ist, was Wille ist, der von Gott kömmt. Es ist das nicht mehr jener knabenhafte Wille und jene unmächtige Freiheit, welche zerstört und theilt, sondern ein Wille, stärker als alle Hindernisse, jener, dem nichts unmöglich ist, sagt das Evangelium, jener, der Berge versetzt, weil er Nachahmer, Theilhaber des Willens Gottes ist, welcher an und für sich ein allmächtiger und allweiser, in unendlicher Liebe wirklich lebender Wille ist. Wenn dein Wille mit dem Willen Gottes durch den Sieg, welcher die Freiheit gibt, geeint ist, dann spricht zu dir Gott: „Wer gesiegt hat, ... dem will „ich Macht über die Völker geben." [19]) Bist du also Sieger, dann wirst du deinen Theil an der wirklichen Macht über die christlichen Völker und durch sie über alle Nationen empfangen. Und wäre es auch nur durch den inneren Act des Verlangens und des Gebetes, so ist doch dein Wille eine Kraft, welche der Welt ihre Richtung weis't. Aber, fasse es wohl, bist du nicht gehorsam, arm, demüthig und rein, das heißt wahrhaft frei, dann hast du diese Macht nie und nimmer.

---

20) Qui vicerit ... dabo illi potestatem super gentes. *Apoc.*, II, 26.

Ende des ersten Bandes.

Im Verlage von **G. Joseph Manz** in Regensburg ist erschienen und durch alle Buchhandlungen zu beziehen:

Blüthen, die, der **Heiligen. Akten** der heiligen **Martyrer**, nach chronologischer Reihenfolge geordnet und herausgeg. von J. B. Saint-Victor, im Einvernehmen mit Desgenettes, Pfarrer zu U. L. Frau v. Siege, Dumarsais, Pfarrer der auswärt. Missionen, Ratisbonne, Maret, Cacalus ꝛc. in Paris. Aus Originaldocumenten zusammengetr. und übers. von einem Vereine Priester und kathol. Schriftsteller, mit 127 Pariser Originalillustrationen nach Zeichnungen von M. R. Cazes u. a. ber. Meistern. Nebst einer Lobrede auf alle berühmten heil. Martyrer und einem Auszuge aus dem röm. Martyrologium. Aus dem Französ. übersetzt mit einem Vorworte von E. v. Moy. fl. 4. 4 fl. 48 kr. od. 3 Thlr.

Buse, A., **Paulin**, Bischof von Nola, und seine Zeit (350—450). 2 Bde. gr. 8. geb. 4 fl. 48 kr. od. 2 Thlr. 25½ sgr.

Dieß Werk schließt sich der Reihe von Schriften an, welche mit dem Hippolytus von Döllinger und der Fabiola des Card. Wiseman glänzend eröffnet wird. Es nimmt den Faden der Geschichte ungefähr dort auf, wo die Fabiola ihn hat fallen lassen. Eine der größten Perioden der Kirchen- und Weltgeschichte wird vor den Augen der Leser vorübergeführt, jene nämlich der beginnenden Völkerwanderung und des Sturzes des Röm. Reiches, eine Periode, in welcher neben dem Consul und späteren Bischof Paulin, die Hauptperson des Gemäldes, die Namen Ambrosius, Augustinus, Hieronymus, Sulpicius Severus und Chrysostomus erglänzen. Sowohl für die katholische Dogmatik, als für die Geschichte des Rechts, der Liturgie und der christlichen Kunst liefert das Werk einen nicht unerheblichen Beitrag.

Auf die Würde der Ausstattung ist mit Sorgfalt Bedacht genommen, und der Preis, um eine weite Verbreitung zu ermöglichen, so gering wie möglich gestellt.

Felix, P. G. J., **der Fortschritt durch das Christenthum.** Conferenzreden, gehalten in der Notre-Dame-Kirche in Paris. Nach der zweiten Aufl. des Originals bearbeitet v. L. Müllergroß. 3 Jahrgänge. (2r Jahrg. mit dem Vortrage: Die Arbeit als Gesetz des Lebens und der Erziehung.) gr. 8. à 1 fl. od. 18 sgr.

„Jesuitenpredigten, gegen welche wir nicht wie so viele andere Leute von vornherein eingenommen sind, sondern die wir ihrem wahren Werthe nach gern würdigen und anerkennen. Der Redner blickt auf die gegenwärtige Zeit des materiellen Fortschritts und findet allein einen Abweg von dem wahren Fortschritt der Menschheit, wie ihn das Christenthum verlangt. Nicht als ob das Christenthum der Materie ihr Recht mißgönne, sondern nur sofern die Herrschaft des Menschen über die Materie sich nun merklich umgekehrt hat in eine Herrschaft der Materie über den Menschen.“ — Menzel's Lit. Bl. Nr. 96.

Geschichte des Lebens, der Reliquien u. des Cultus der heiligen Geschwister **Magdalena, Martha** und **Lazarus** und der übrigen Heiligen, welche das Christenthum zuerst in Frankreich verkündigt haben. Nebst den Beweisen, daß Maria Magdalena, Maria v. Bethanien und die Sünderin beim Lucas eine und dieselbe Person sind. Nach Originalquellen bearbeitet v. L. Clarus. Mit Abbildungen. gr. 8. 2 fl. 12 kr. od. 1 Thlr. 10 sgr.